آیین هندو



تألیف :
سیبل شاتوک



ترجمه :
محمدرضا
بدیعی

آیین هندو

تألیف

سیبل نساتوک

ترجمهٔ

محمدرضا بدیعی

مؤسسهٔ انتشارات، امیرکبیر

تهران، ۱۳۸۸

PDF.tarikhema.org

Shattuck, Cybelle. شاتک، سیبل.
آیین هندو/ تألیف سیبل شاتوک؛ ترجمهٔ محمدرضا بدیعی. ـ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.
۲۱۲ ص.
ISBN 978-964-00-0775-4
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Hinduism.
چاپ چهارم: ۱۳۸۸.
۱. هندوئیسم. ۲. هندوئیسم ـ فرقه‌ها. ۳. هندوئیسم ـ کتاب‌های مقدس. الف. بـدیعی، محمدرضـا، مترجم. ب. عنوان.
۹ آ ۲ ش/۱۲۰۲ ML ۲۹۴/۵
کتابخانهٔ ملی ایران ۲۵۶۶۵ـ۸۰م

شابک: ۴ـ۰۷۷۵ـ۰۰ـ۹۶۴ـ۹۷۸

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران: خیابان جمهوری اسلامی، میدان استقلال، صندوق پستی: ۴۱۹۱ـ۱۱۳۶۵

آیین هندو

نوبت چاپ: چهارم
تألیف: سیبل شاتوک
ترجمهٔ: محمدرضا بدیعی
چاپ و صحافی و لیتوگرافی: چاپخانه سپهر، تهران، خیابان ابن‌سینا (بهارستان)، شمارهٔ ۱۰۰
شمارگان: ۲۰۰۰
بها: ۲۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

پیشگفتار

من در کالیفرنیای شمالی، در زمانی‌که اندیشه‌های دینی مربوط به جنوب آسیا به‌صورت بخشی از فرهنگ همگانی درمی‌آمد، بزرگ شدم. بسیاری از دوستانم والدینی داشتند که به مراقبه می‌پرداختند وکودکانشان را برای شرکت در کلاسهایی که در وای ام سی ای[1] برای آموزش دادن یوگا دایر شده بود، ثبت‌نام می‌کردند. این علاقه‌مندی به دینهای آسیایی تداوم پیدا کرد و اکنون اصطلاحات آیین هندو، بخشی از واژگان روزمره شده است. بیشتر امریکاییان، با واژه‌هایی مانند تجسد، گورو، و مانتره آشنایی دارند. در واقع، کاربرد این‌گونه واژه‌ها، چنان رایج شده است که یکی از آگهی‌هایِ سازمان جدید مدنیِ راه متحد[2] در کالیفرنیای جنوبی نوید می‌داد که «کارمهٔ نیک» از کمکهای اهدایی به امور خیریه نشئت می‌گیرد.

و هنوز، به‌رغم اقتباس این اصطلاحات و درک کلی معانی‌شان، شمار اندکی از غربیان از چگونگی به وام گرفتن این اندیشه‌ها، که در چارچوب

1. YMCA.

بزرگتر آیین هندو می‌گنجد، واقعاً آگاهی دارند. ما، با توجه دقیق به متنها و فلسفه‌ها، اندیشه‌ها را از فحوای کلام آنها استخراج می‌کنیم. این کتاب سعی دارد کم و کسر مطلب را با عرضه کردن تکامل تاریخی اندیشه‌های فلسفی، فقط به‌عنوان نقطهٔ شروعی برای بررسی طرز مدارا کردن هندوها با سنتهایشان جبران کند. متن کتاب بر عادات دنیای معاصر و عواملی که در حال حاضر به زندگی مذهبی و سلوک دینی تشکل می‌بخشند تأکیدهای ویژه دارد. اکنون که به تحقیق خودم راجع به آیین هندو توجه می‌کنم، در خاطرم مرحله‌ای تداعی می‌شود که از آنجا شناخت من دربارهٔ سنت آغاز شد. در طی سی سال گذشته، شمار مهاجران جنوب آسیا در امریکای شمالی و اروپا، به‌نحوی چشمگیر افزایش یافته است، به‌طوری‌که اکنون معبدهای هندو در کالیفرنیا زمینهٔ مناسبی را برای برگزاری طیف کامل اعمال عبادی و مناسک مذهبیِ هندو فراهم ساخته است. بنابراین، از آنجا که این سنت، که زمانی عجیب و نامتعارف تلقی می‌شد، فعلاً به‌صورت جزئی از محدودهٔ دینی امریکایی درآمده است، لازمتر از هر چیز آن است که درباره‌اش بیشتر بدانیم و بیاموزیم.

در اینجا می‌خواهم از «ملین وایت» و «دمیان تمپسن» از اعضای شرکت «کالمن اند گینک لمیتد» به‌خاطر بردباری‌شان در مورد یک دست کردن این متن، و نینین اسمارت به‌خاطر حمایتشان تشکر نمایم. من خود را مدیون نمونه‌خوانهایی که دست‌نویس اصلی‌ام را خواندند و اشارات ارزشمندشان برای بهتر شدن متن نهایی بسیار مغتنم بود می‌دانم. در پایان از «بایرن ارهارت» به‌خاطر توصیه‌شان در مورد طرز نوشتن متنهای مقدماتی و «براین ویلسن» برای مساعدت کاملشان در سراسر این طرح پژوهشی سپاسگزارم.

سیبل شاتوک

آوریل ۱۹۹۸

مقدمه

دینهای جهان

شهروند و دانشجوی آگاه، به یک شناخت کلی و معتبر دربارهٔ جهان کوچک و در عین حال بغرنجمان نیازمند است. پنجاه سال پیش، شما می‌توانستید نسبت به دینهای جهان بی‌توجه باشید. اما اکنون ما آگاه‌تر شده‌ایم و می‌توانیم دریابیم که دینها و ایدئولوژیها، نه تنها به تمدنها شکل می‌دهند، بلکه مستقیماً بر رویدادهای بین‌المللی تأثیر می‌گذارند. این کتابهای کوچک، رهنمودهای موجز، جامع‌الاطراف، و آموزنده را دربارهٔ دینهای عمده در دسترس می‌گذارند، و درحالی‌که داریم به هزارهٔ نو قدم می‌گذاریم، با خواندن یک جلد از آنها با چشم‌انداز مذهبی در حال تغییر، آشنا می‌شویم.

در حال حاضر، ما فقط نمی‌خواهیم [دربارهٔ واقعیتها] آگاهی پیدا کنیم، بلکه می‌خواهیم توسط زندگی و اعتقادهای گوناگون و دینهای غالباً غامض جهان معاصر، برانگیخته شویم و به هیجان آییم. این آشناسازیهای

خردمندانه و قابل دسترس، به شما برای کشف غنای هر سنت ـ اطلاع یافتن از تاریخچه‌اش، درک اعتقادها و اعمال عبادی‌اش، و همچنین آگاهی از تأثیرش بر جهان معاصر ـ امکان می‌دهد. این کتابها را گروهی از افراد ممتاز و پژوهندگان جوان که نمایندهٔ نسل جدیدی از نویسندگان در زمینهٔ تحقیقات مذهبی‌اند، به رشتهٔ تحریر درآورده‌اند. هدف مؤلفان کتابهای مزبور، باتوجه به تأثیرهای سیاسی و تاریخی دین، عرضه کردن جنبهٔ معنوی دین به‌صورتی نغز و جذاب بوده است. بنابراین، خواه شما صرفاً علاقه‌مند به شناخت توصیفی یک دین باشید، خواه علاقه‌مند به تحقیق دربارهٔ پیام معنوی آن، مطالعهٔ این کتابهای موجز را ارزشمند خواهید یافت.

تأکید این کتابها بر عصر جدید است، زیراکه هر سنت دینی، خود را با توجه به تجربه‌های تلخ و تکان‌دهندهٔ دو سه قرن اخیر، تغییر داده است. استعمار، صنعتی‌شدن، ملیت‌گرایی، احیای دین، دینهای نو، جنگهای جهانی، انقلابها، و دگرگونیهای اجتماعی بر دین بی‌تأثیر نبوده‌اند و باعث شده‌اند تا نیروهای دینی یا ضددینی، جهان ما را تغییر شکل دهند. فناوری مدرن، در بیست و پنج سال گذشته ـ از بویینگ ۷۴۷ تا شبکهٔ رسانه‌های بین‌المللی ـ جهان ما را بسیار کوچک نموده است.

ما در این کتابها با انسان عصر جدید آشنا می‌شویم که به‌مثابهٔ نمونه‌ای از بسیاری از تحولات به وقوع پیوسته در خلال چند قرن گذشته است. درعین حال، هرکدام از این کتابها ارائه دهندهٔ شناختی است ارزشمند، دربارهٔ جنبه‌هایی مختلف از دین ـ آموزه‌ها، روایتها، سازمانها، مناسک، و تجربه‌ها. در ارتباط با این جنبه‌ها، هر کتاب، دیدگاهی شفاف دربارهٔ سنت عرضه می‌کند و شما را قادر می‌سازد تا از آنچه به یک مذهب مشخص اختصاص دارد، آگاهی پیدا کند. به مصداق یکی از ضرب‌المثلهای

سرخپوستان امریکا: «هرگز دربارهٔ یک نفر بی آنکه کفشهایش را پوشیده و فرسنگی را پیموده باشی، داوری مکن.»

برای کمک بیشتر به شما در کار تحقیقی‌تان، نام شمار سودمندی از کتابهای مرجع، در پایان کتاب قید شده است. هر کتاب در بر دارندهٔ یک نمودار ترتیب رویدادهای تاریخی از لحاظ زمانی، نقشه، واژه‌نامه، راهنمای تلفظ، فهرست جشنواره‌ها، شرح هامش‌ها، و نمایه است. برگزیده‌ای از تصویرها، نمونه‌هایی از هنر مذهبی، نمادها، و اعمال و عادات مرتبط با زمان معاصر را نشان می‌دهند. در میان فصلهای هر کتاب، focus boxها با تفصیل بیشتر به بررسیِ ارتباط میان دین و برخی از جنبه‌های هنر ـ خواه نقاشی، تندیس‌سازی، معماری، ادبیات، رقص یا موسیقی ـ می‌پردازد.

امیدوارم، شما این کتابهای موجز مقدماتی را خوشایند و روشنگر تشخیص دهید. می‌گویند ایجاز عصارهٔ خرد است؛ این امر در ضمن ممکن است به آنچه ما در وهلهٔ نخست برای آشنایی با موضوعهای فرهنگی و معنوی به آن نیازمندیم، منتج شود.

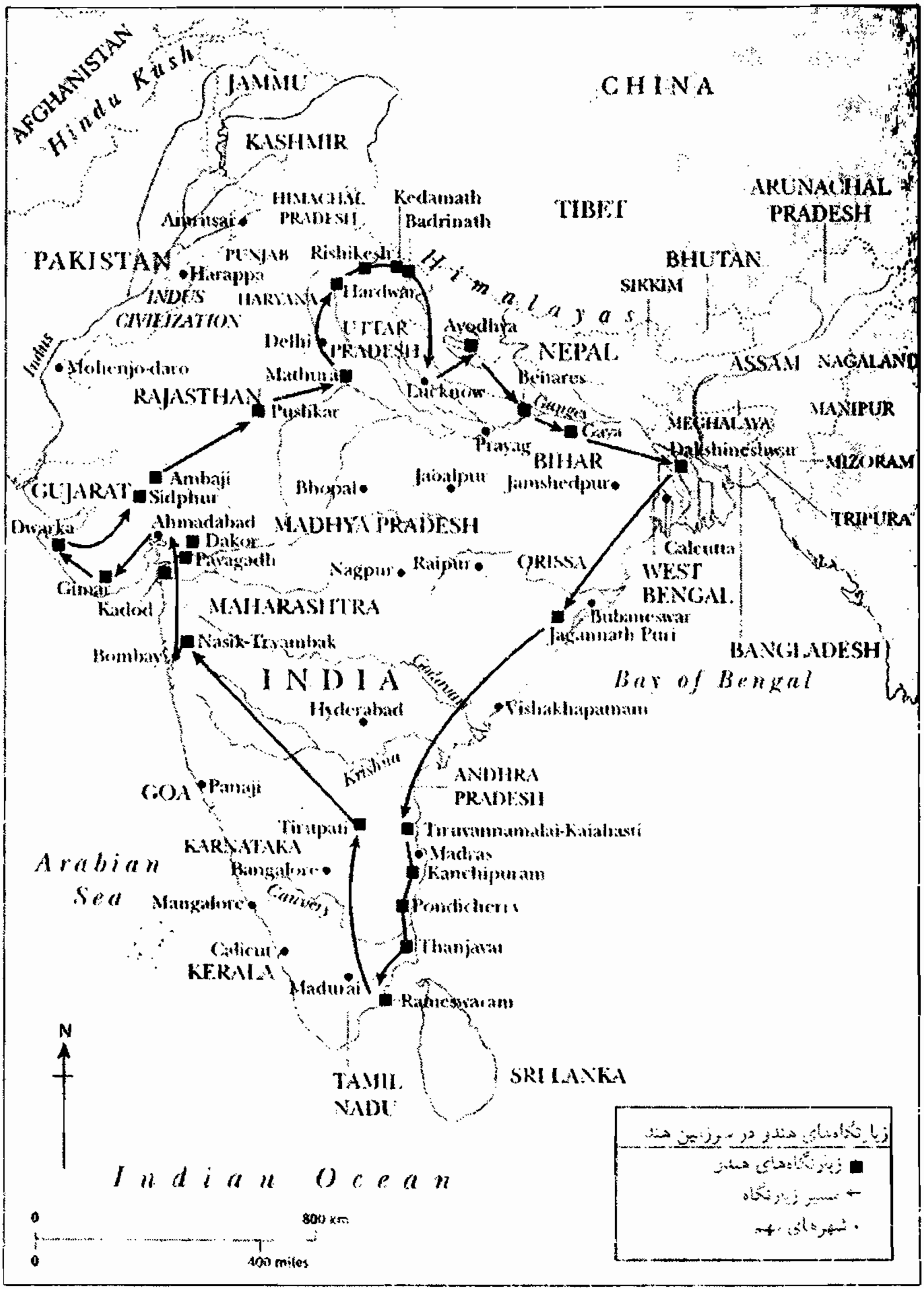
نینین اسمارت

سنته باربره، ۱۹۹۸

هندوئیسم برحسب ترتیب تاریخی	
پیش از تاریخ و تمدن درهٔ سند	
۷۰۰۰ - ۶۰۰۰ ق‌م.	کشاورزی اولیه در عصر درهٔ سند
۲۵۰۰ ق‌م.	پدید آمدن تمدن شهر در سراسر درهٔ سند
۲۳۰۰ - ۲۰۰۰ ق‌م.	اوج تمدن درهٔ سند
۲۰۰۰ - ۱۵۰۰ ق‌م.	مهاجرت هندو ـ اروپایی‌ها به اروپا، ایران، و هند
۱۹۰۰ - ۱۵۰۰ ق‌م.	افول تمدن درهٔ سند
عصر ودایی	
۱۲۰۰ - ۹۰۰ ق‌م.	تألیف ریگ‌ودا، یاجور ودا، ساماودا و آثروه‌ودا
۱۰۰۰ - ۸۰۰ ق‌م.	تألیف برهمن‌ها
۹۰۰ - ۶۰۰ ق‌م.	تألیف آرنیاکاها
۶۰۰ - ۳۰۰ ق‌م.	تألیف اوپانیشادها
۵۶۳ - ۴۸۳ ق‌م.	گوتامابودا، بنیانگذار آیین بودا
۵۲۷ ق‌م.	مرگ ورد هامانا ماهاویرا، آخرین حکیم آیین جین
اعصار حماسی و کلاسیک	
۴۰۰ ق‌م. - ۳۰۰ م.	تدوین مهابهاراتا
۳۲۴ - ۱۸۵ ق‌م.	امپراتوری موران
۲۰۰ ق‌م. - تا ۲۰۰ م.	تدوین رامایانا
۲۰۰ ق‌م. - ۲۰۰ م.	تدوین مانو سمریتی
۳۲۰ - ۵۰۰ م.	سلسلهٔ گوپتا، عصر کلاسیک هند
۳۵۰ - ۴۵۰ م.	سامک‌هایا کاریکای ایشوارا کریشنا، شرح کلاسیک فلسفهٔ ساماک‌هایا
۴۰۰ - ۵۰۰ م.	یوگاسوترهٔ پاتانجالی، شرح کلاسیک یوگا
۴۰۰ - ۱۰۰۰ م.	تألیف ۱۸ پورانهٔ بزرگ
۵۰۰ - ۹۰۰ م.	آلوارها، شاعران ویشنویی تامیل جنوب هند
۵۰۰ - ۱۲۰۰ م.	نایانارها، شاعران شیوای تامیل جنوب هند

دوران قرون وسطا	
۷۰۰ م.	تنتره‌های اولیه
۷۸۸ ـ ۸۲۰ م.	شونگکرا، بنیانگذارِ ادویته ویدانته
۱۰۲۵ ـ ۱۱۳۷ م.	رامانوجا، بنیانگذارِ ویشیشتا ـ ادویته ویدانته
۱۱۵۰ م.	ایراماواتارام، روایتِ تامیلِ رامایانا توسط کامپان
۱۲۱۱ ـ ۱۵۶۲ م.	فرمانروایی مسلمانانِ شمال هند
۱۲۹۰ م.	جنانشواری، ترجمهٔ ماراتهیِ بوگه‌ودگیتا با تفسیری از جنانشوار ماهاراجه
۱۴۴۰ ـ ۱۵۱۸ م.	کبیر، شاعر ـ قدیس
۱۴۹۸ ـ ۱۵۴۶	میرابایی، شاهزاده خانم راجستانی و شاعر ـ قدیس
۱۴۸۵ ـ ۱۵۳۳ م.	چایتنایا: شاعر ـ قدیس بنگالی
۱۵۲۶ـ ۱۷۵۷ م.	امپراتوری مغول، فرمانروایی مسلمانان بر اکثر هند
۱۵۳۲ ـ ۱۶۲۳ م.	تولسی داس، مؤلف رامچاریتماناها، یک روایت به زبان هندی رامایانا
دوران جدید	
۱۷۷۲ ـ ۱۸۳۳ م.	رام موهان روی، برامو ساماج را در ۱۸۲۸ بنیاد می‌نهد
۱۷۸۱ ـ ۱۸۳۰ م.	ساهاجاناد سوامی، بنیانگذار سوامی نارایان
۱۸۲۴ ـ ۱۸۸۳	دایاناندا سرسواتی، آریا ساماج را در ۱۸۷۵ بنیاد می‌نهد
۱۸۳۶ ـ ۱۸۸۶ م.	دوران زندگیِ راماکریشنا
۱۸۵۶ ـ ۱۹۲۰ م.	بی. جی. تیلک
۱۸۶۳ ـ ۱۹۰۲	سوامی ویوه کانادا، هیئت تبلیغی راماکریشنا را در ۱۸۹۷ بنیاد می‌نهد
۱۸۶۹ ـ ۱۹۴۸ م.	موهنداس کی. گاندی
۱۸۹۳ م.	پارلمان جهانی ادیان، شیکاگو
۱۹۴۷ م.	اخذ استقلال از بریتانیای کبیر

	جدایی پاکستان و هند
۱۹۶۴ م.	ویشوا هندو پاریشاد به‌وجود می‌آید.
۱۹۷۳ م.	نهضت چیپکو
۱۹۷۶ م.	نامگذاریِ معبد شری ونکاته شاواراا، پی اِیْ
۱۹۷۷ م.	نامگذاریِ معبد گنی شه، فلاشینگ، اِن وای
۱۹۸۳ م.	ازخودگذشتگی به‌خاطر راهپیمایی اتحاد
۱۹۸۷ ـ ۱۹۸۸ م.	سریالهای تلویزیونی رامایانا و مهابهاراتا
۱۹۹۲ م.	مسجد بابری تخریب شد


AFGHANISTAN
Hindu Kush
JAMMU
KASHMIR
CHINA
HIMACHAL PRADESH
Kedarnath
Badrinath
TIBET
ARUNACHAL PRADESH
Amritsar
PAKISTAN
PUNJAB
Rishikesh
Harappa
Himalayas
BHUTAN
SIKKIM
INDUS CIVILIZATION
HARYANA
Hardwar
UTTAR PRADESH
Ayodhya
NEPAL
Delhi
ASSAM
NAGALAND
Indus
Mohenjo-daro
Mathura
Lucknow
Benares
RAJASTHAN
Pushkar
Ganges
MEGHALAYA
MANIPUR
Prayag
Gaya
BIHAR
Dakshineshwar
MIZORAM
Ambaji
Jabalpur
Jamshedpur
GUJARAT
Sidphur
Bhopal
TRIPURA
Ahmadabad
MADHYA PRADESH
Dwarka
Dakor
Pavagadh
Calcutta
Nagpur
Raipur
ORISSA
WEST BENGAL
Girnar
Kadod
MAHARASHTRA
Bubaneswar
Jagannath Puri
Nasik-Tryambak
Bombay
BANGLADESH
INDIA
Bay of Bengal
Godavari
Vishakhapatnam
Hyderabad
Krishna
ANDHRA PRADESH
GOA
Panaji
Tirupati
Tiruvannamalai-Kalahasti
KARNATAKA
Madras
Arabian Sea
Bangalore
Kanchipuram
Mangalore
Cauvery
Pondicherry
Calicut
Thanjavur
KERALA
Madurai
Rameswaram
N
TAMIL NADU
SRI LANKA
زیارتگاه‌های هندو در سرزمین هند
زیارتگاه‌های هندو
مسیر زیارتگاه
شهرهای مهم
Indian Ocean
0
800 km
0
400 miles

PDF.tarikhema.org

۱

آشنایی با هندوئیسم و هندوها

در ۱۹۸۷ و ۱۹۸۸، متنهای مهم حماسه‌های هندی، رامایانا[1] و مهابهاراتا[2]، صبحهای یکشنبه در تلویزیون به‌صورت سریال به نمایش درمی‌آمدند. در موقع نمایش این سریالها، هندوها به‌صورت دسته‌جمعی در برابر تلویزیون گرد می‌آمدند. آنهایی که تلویزیون نداشتند، به دوستانشان می‌پیوستند یا به مکانهای عمومی که تلویزیونهایی برای استفادهٔ همگان تدارک دیده بودند، می‌رفتند. با آنکه این سریالها به زبان هندی بودند، هندوهایی که با این زبان آشنایی نداشتند باز هم به تماشا ادامه می‌دادند. آنها نمایش این سریالها را به‌مثابهٔ رویدادی دینی، فرصتی برای برخوردار شدن از **دارشان**[3]، «منظره‌ای» از الوهیت، از طریق رسانهٔ دور ـ دارشان[4]،

1. Ramayana.
2. Mahabharata.
3. Darshan.
4. Dur - darshan.

«منظرهٔ دور»، یعنی تلویزیون، تلقی می‌کردند. در بسیاری از مکانها، پیش از پخش هر سریال، تماشاگران به برگزاری آداب و مناسکی که به‌طور سنتی برای بزرگداشتِ تصاویر و تندیسهای خدایان معمول است، می‌پرداختند. به دستگاه‌های تلویزیون حلقه‌های گل نصب شده و پیشکش‌هایی نثارشان گشته بود. طبق گزارش روزنامه‌ها، به‌محض اینکه پخش این سریالهای دینی در تلویزیون شروع می‌شد، به‌علت هجوم مردم برای تماشای آنها، جریان امور در سراسر هند به حالت توقف درمی‌آمد.

این داستانهای حماسی، روایتهایی مرکبند که بر نبرد برای نظم جهان تأکید دارند. در مهابهاراتا، دو تیره از یک خانوادهٔ سلطنتی برای فرمانروایی بر هند (بهارات)[1] باهم رقابت می‌کنند. رامایانا، داستانِ راما[2]ی نجیب‌زاده است، که باید بر روح شیطانی راوانا[3] به‌خاطر برقرار ساختن دوبارهٔ صلح در جهان پیروز شود. در هر دو حماسه، حفظ نظم به خدایانی که به هیئت جسمانی درآمده و به جهان فانی وارد شده‌اند وابسته است؛ در این داستانها اعمال خدا در طی تاریخ بشر تشریح شده‌اند. همچنین در آنها راجع به تعالیم الهی به مردم، برای گزینش راه صحیح امرار معاش، توضیحاتی درج گردیده است. مطالبی از این حماسه‌ها در بحثهای جدیدِ مرتبط با هویت هندو، اصلاح دینی، اصلاح اجتماعی، و ملیت‌گرایی مطرح می‌گردند. ازاین‌رو، با آنکه این داستانها تقریباً برخوردار از قدمتی دوهزار ساله‌اند، هنوز هم در دلبستگیهای امروزی مردم، انعکاس دارند.

متن فیلمنامه‌ای که به‌منظور سریال تلویزیونی رامایانا فراهم شد، بر تنوع غنیِ سنتهای هندو، برای خلق روایتی جدید از این حماسه که در بر گیرندهٔ سراسر سرزمین هند باشد، مبتنی بود. کهنترین ترجمهٔ این داستان

1. Bharat.
2. Rama.
3. Ravana.

منظومه‌ای است به زبان سنسکریت قدیم، که حدوداً بین ۲۰۰ قبل از میلاد تا ۲۰۰ پس از میلاد تدوین شده است.[۱] بعداً، ترجمه‌هایی به زبانهای محلی از جمله ترجمه‌ای به زبان «تامیل»[1] به قلم «کامپان»[2] (احتمالاً قرن نهم تا دوازدهم) و ترجمه‌ای به زبان هندی به‌نام رمچریتاماناها[3]، به قلم «تولسی‌داس»[4] در قرن شانزدهم انجام گرفتند. نسخه‌های جیبی این متن قرون‌وسطایی در اکثر سالهای قرن بیستم در شمار پرفروش‌ترین کتابها در هند بوده‌اند. ترجمهٔ «تولسی‌داس» که به‌صورت متنی برای رمنه‌گار رام لیلا[5]، یک لیلای کبیر، یا نمایش، درآمد، هر سال در شهر بنارس اجرا می‌شد. در سراسر هند، تئاترهای خیابانی و نقالی به‌وسیلهٔ هنرپیشگان و نقالان حرفه‌ای برگزار می‌شوند که در آنها این حماسه، بدون توجه به اندازهٔ سواد تماشاگران، به عموم مردم معرفی می‌گردند.

این جشنواره‌های نمایشی که بر مبنای رامایانا یا مهابهاراتا مدون شده‌اند، جزو رویدادهای دینی به شمار می‌آیند؛ در آیین هندو کارهای نمایشی و تئاتری بخشی از حقیقت متعالی خدایان است. موقعی‌که رام لیلا به نمایش درمی‌آید، خدا در جهان حضور می‌یابد، عیناً همان‌گونه که او، در خودِ متنِ داستان است. کسانی‌که در نمایشنامه نقشی ایفا می‌کنند، به‌عنوان بازیگران و بینندگان، نوعی عکس‌العمل آنی در قبال ادراک حالت معنوی از خود نشان می‌دهند. در عین حال، بازیگرانی که در سریالهای تلویزیونیِ مزبور نقشی به عهده گرفته بودند، آنها را به‌عنوان نمادهای خدایان تقدیس کردند و کارگردان این عمل را برای ایجاد شدن رفتار پاک

1. Tamil.
2. Kampan.
3. Ramcharitmanas.
4. Tulsi´ Das.
5. Ramnagar Ram Lila.

و صمیمانه در گروه بازیگران لازم می‌شمرد. خود او در حین کارگردانی سیگار کشیدن و نوشیدن الکل را ترک کرد، و تمام بازیگران را به گرفتن رژیم گیاهخواری وادار ساخت. یک‌بار، بانویی بازیگر، که نقش سیتا[1]، همسر راما[2]، را در نمایشنامهٔ رامایانا بازی می‌کرد، در یکی از مکانهای عمومی سیگار می‌کشید، چند نفری که بازی‌اش را در تلویزیون دیده بودند، به ملامتش برخاستند، و به او گفتند که سیتا، نماد زن شایسته،



در این صحنه از یک نسخهٔ خطی رامایانا، مربوط به قرن نوزدهم، راما و لاکشامانا با کمانهای خود به سینه‌های شیطان، راوانا، پادشاه لانکا، تیر پرتاب می‌کنند.

1. Sita. 2. Rama.

نباید سیگار دود کند. در نظر بینندگان، ایفاگران نقشها مانندِ کاراکترهایشان، از هویتی یکسان برخوردار بودند و خدایان حماسه‌ها یک‌بار دیگر در دنیا برای بازی کردن نقششان به‌خاطر عموم مردم ظاهر شده بودند.

محبوبیت استثنایی سریالهای حماسی تلویزیونی، نشانگر شور و سرزندگی آیین هندو بود. هیچ رمان یا فیلم مدرنی چنین واکنشی را ایجاد نکرده بود. اما رسانهٔ الکترونیکی جدید با توجه به اسطوره‌شناسی، دربارهٔ مقام و منزلت آیین هندو در دنیای مدرن، مطالب بسیار گفت. سنتهایِ کهن با زمانهای جدید و رسانه‌های جدید وفق داده شدند. مردم با خاستگاه‌های فرهنگیِ متفاوت، توانستند در تماشای یک اجرای نمایشی با همدیگر سهیم شوند، و آن اجرا، فراتر از تکیه بر یک روایت واحد از داستان، توانست بر مبنای تنوع فراوان سنتهای قابل دسترس، در مورد آفرینش یک رامایانا برای سراسر هند تلاش ورزد. فناوری جدید و موضوعهای وحدت و کثرت‌گرایی از جملهٔ نیروهای پویا در هندوئیسم مدرن به شمار می‌آیند. این نیروها زمانی نمودِ بیشتری پیدا می‌کنند که درمی‌یابیم که سریالهای تلویزیونی رامایانا و مهابهاراتا نه تنها در جنوب آسیا، که خاستگاه هندوئیسم است و در آنجا دین اصلی مردم است، به معرض نمایش درآمدند، بلکه در دیگر بخشهای قارهٔ آسیا، افریقا، کشورهای دریای کارائیب، کل قارهٔ امریکا، و اروپا نیز نمایش داده شدند. هندوها اکنون در سراسر جهان زندگی می‌کنند، و سنت مدرن هندوئیسم، همراه با تجربه‌های کسانی‌که در خارج از جنوب آسیا به سر می‌برند، به انضمام تجربه‌های کسانی‌که همچنان در سرزمینی زندگی می‌کنند که خدایان بزرگ هندو در آنجا در هیئتی دنیوی به اعمال حماسی خود ادامه می‌دهند، در حال شکل گرفتن است.

هندوئیسم و هندوها

اصطلاح هندوئیسم دارای خاستگاهی جدید است، غربی‌ها غالباً این اصطلاح را در مورد دینی که در هند از اکثریت برخوردار است، به کار برده‌اند. فقط گروه‌هایی که هویت غیرهندویِ مشخصی داشتند، مانند جائین‌ها[1]، بودایی‌ها، پارسی‌ها، مسلمان‌ها، یهودی‌ها، و مسیحی‌ها، جزو مقولهٔ عام هندو به شمار نمی‌آمدند. به کار بردن یک عنوان ابداع شده از سوی بیگانگان، به این دلیل است که واژه‌ای بومی که معادلی برای این مفهوم باشد، در جنوب آسیا وجود ندارد. در این سرزمین، مردم معمولاً خود را برحسب «کاست» و جامعهٔ محلی تعریف می‌کنند و در میان آنها، کتاب مقدس واحد، هویت، یا راهنمای دینیِ مشترکی که بتوان جملگی را به‌عنوان اصول هندوئیسم در نظر گرفت، وجود ندارد. علت این امر آن است که واژهٔ هندوئیسم، از هندو مشتق شده است، نامی که توسط مسلمانان قرون‌وسطا به مردمی که در کرانه‌های رود سند (هند) زندگی می‌کردند اطلاق می‌شد. بعداً این نام به‌صورت یک اصطلاح تعمیم‌پذیر برای تمام ساکنان شبه قارهٔ هند درآمد. ازاین‌رو، هندوئیسم، با در نظر گرفتن بیشتر سنتهای محلی که در هند نضج گرفته بود، برای هندی‌ها حالت یک اعتقاد دینیِ بومی را پیدا کرد. دینهای هندی که خودشان را به‌عنوان غیرهندو مشخص می‌کردند، مانند آیین بودا و آیین جین[2]، برای متمایز شدن از هندوئیسم حد و مرزهای مشخص ویژهٔ خود را پیدا کرده بودند. اما خودِ هندوئیسم، هیچ‌گاه در سراسر شبه قارهِ چنین حد و مرزها و اعمالی دینی را که در بر گیرندهٔ تنوع منطقه‌ای گسترده‌ای باشد، ابداع نکرد. ویژگی بی‌نظمی اصطلاح هندوئیسم، آن را به‌صورت عنوانی

1. Jains.
2. Jainism.

مناسب برای تمام سنتهای متنوعی که تقریباً هشتاد درصد مردم هند و جوامع همسنخشان را در سراسر دنیا در بر می‌گیرد، درآورد. به هر حال، لازم به یادآوری است که این اصطلاح یک ابداع جدید است و دیگر اینکه برای معرفی کردن دین «هندو» با توجه به خط سیر زمان گذشته، به کار بردن یک مقولهٔ ابداعی، به‌خاطر متمایز ساختن ریشه‌های هندوئیسم مدرن از سایر دینهای هندی ضروری است.

دهرمه[1]

مطلقاً یک اصطلاح بومی برای نامگذاری دین هندو وجود ندارد، همچنین واژه‌ای که برابر با مفهوم غربی "religion" باشد در دست نیست. شاید نزدیکترین واژه برای این مفهوم، دهرمه باشد. دهرمه به‌معنی قانون، وظیفه، عدالت، و پرهیزگاری است. این واژه مانند "morlity" غربی، هم به دین و هم به وظایف رفتار اجتماعی اشاره دارد. بدین لحاظ، این اصطلاح مبین تأکید بر روش معمول[2]، یا رفتارِ صحیح است، که در جهان‌بینی هندو رکن اساسی است. هندوئیسم دینی است که بر رفتار بیش از اعتقاد تأکید می‌ورزد. تنوع فراوان در اعتقادات موجود است، خدایان، فلسفه‌ها، راه و روشهای گوناگونی وجود دارند، اما تمام اینها مستلزم تبعیت از قوانین ویژهٔ رفتارند.

برای درک آنچه رفتار دهرمه‌ای[3] را تشکیل می‌دهد، شخص باید از جهان‌بینی هندو آگاهی یابد. نکتهٔ اساسی این جهان‌بینی، بر این اعتقاد

1. Dharma.
2. Praxis.
3. Dharmic behavior.

متکی است که تقدس در جهان امری است ماندگار. جهان طبیعی، نظم اجتماعی، و زندگیِ خانوادگی، همگی با نظم الهی ارتباطهایِ دو جانبه دارند. این به‌معنای آن است که جایگاه شخص در گسترهٔ نظم جهانی بر دهرمهٔ شخص تأثیر می‌گذارد. این ماندگاریِ تقدس در عین حال به اشیا و اموری ـ از قبیل مکانها، پدیده‌ها، آدمها، و لحظه‌هایی از زمان ـ که ممکن است در سنتهای غربی صبغهٔ دینی نداشته باشند صبغه‌ای دینی ببخشد.

وحدت و تنوع

هندوئیسم به‌صورت یک سنت جهانی در آمده است. در جنوب آسیا، دینِ اصلیِ کشورهای هند و نپال است، اقلیتی از پیروان این آیین در سری‌لانکا، و چند گروهی نیز در پاکستان و بنگلادش زندگی می‌کنند. در جنوب شرقی آسیا، چند جزیرهٔ هندونشین، عمدتاً در جزیرهٔ بالی[1] اندونزی، از بقایای جمعیتهایی انبوه که در قرون‌وسطا در این مناطق رحل اقامت افکنده بودند، وجود دارند. همچنین جمعیتهایی در مراکز شهری سنگاپور و کوالالامپور سکنی دارند. در خارج از آسیا، جوامع پرقدرت قدیم‌التأسیس هندو در افریقای شرقی و جنوبی، در کشورهای ساحلی خلیج‌فارس، در جزیرهٔ فیجی[2]، در کرانهٔ شمال شرقی جنوب امریکا، در کشورهای حوزهٔ کارائیب، در شمال امریکا، و در اروپا وجود دارند. به‌رغم چنین جهانی شدنی، هندوئیسم همچنان به‌نحوی تغییرناپذیر به فرهنگ جنوب آسیا وابسته است و هرگونه پژوهش و تحقیقی برای درک چگونگی سنت هندو باید از سرزمین هند شروع شود.

1. Bali.
2. Fiji.

مجموعه‌ای از اعتقادات و اعمال دینی که با اصطلاح کلیِ هندوئیسم پوشش داده شده است، یکی از متنوعترین دینها در تاریخ به شمار می‌آید. این یک حالت طبیعی برای سنتی است که به‌طور اندام‌وار، بیش از هزاران سال است، صرف نظر از واکنشهای متقابل مردمان مختلف که در جنوب آسیا رحل اقامت افکنده‌اند، گسترش یافته است. گنجینهٔ تنوع در زبانهای شبه قارهٔ هند آشکار است. چهار خانوادهٔ متمایز زبانی، هندو ـ اروپایی[1]، دراویدی[2]، تیبتو ـ بورمن[3]، و آسترو ـ آسیایی، وجود دارند. از میان اینها هفده زبان رسمیِ معروف در هند نشئت گرفته‌اند، که هرکدام گویشهای بی‌شمار خاص خود را دارد، و زبانهای کوچکتر، به‌عنوان زبانهای غیررسمی نیز در جنوب آسیای مدرن متداولند. زبانهای هندو ـ اروپایی که از زبان سنسکریت مشتق شده‌اند، به انضمام زبانهایی مانند هندی، مراتی[4]، بنگالی و نپالی، در شمال هند و نپال رایجند. چهار زبان دراویدی، تامیل، تله‌گو[5]، مالایالام[6]، و کَنادا[7]، در چهار ایالت جنوبی هند معمولند. شمار سخنگویان دو خانوادهٔ زبانی دیگر بسیار اندک است. به زبانهای تیبوبورمن، در نواحی هیمالیا و سرزمینهای شمالی از قبیل درهٔ کاتماندو صحبت می‌شود. زبانهای آسترو ـ آسیایی، همچنان زبان قبیله‌ها و طایفه‌هایی است که در بخشهای مرکزی، شمالی، و جنوبی زندگی می‌کنند.

اکثر این زبانها مختص به منطقه‌های خاصی است. این منطقه‌ای بودن، که یکی از نشانه‌های رسمی هندوئیسم است، از پیامدهای جانبی

1. Indo - European.
2. Dravidian.
3. Tibeto - Burman.
4. Marathi.
5. Teleyu.
6. Malayalam.
7. Kannada.

وضعیت جغرافیایی جنوب آسیاست. این شبه قاره از لحاظ جغرافیایی دارای مناطقی مشخص است که فرهنگهای ویژهٔ خود را دارند. مرز شمالی را رشته کوه‌های هیمالیا تشکیل داده است. این کوهها، بویژه از جانب شمال غربی، مانع از مهاجرت نشده‌اند. مهاجرانی که از این سمت می‌آمدند در کنار رودخانهٔ دره‌های شمال سکونت اختیار می‌کردند، و در منطقهٔ مزبور با ساکنان قبلی متفقاً به کار و کوشش می‌پرداختند. همچنان‌که این مهاجران بتدریج به شیوهٔ خاص خود در سراسرِ مناطق شرقی سرگرم کار و فعالیت می‌شدند، فرهنگهایشان نیز، پیوسته تغییر و تحول پیدا می‌کرد. مثلاً موقعی‌که اخلاف یک قبیلهٔ هندو ـ اروپایی از سمت شمال غربی به هند وارد می‌شدند، هنگام رسیدن به کرانهٔ شرقی، فرهنگشان به‌نحوی چشمگیر تغییر می‌یافت. بدین‌ترتیب، در شمال غربی و شمال شرقی فرهنگهایی متمایز پدید می‌آوردند؛ حتی وقتی‌که عوامل مؤثر که در هر منطقه خاستگاه‌های یکسان داشتند، در کنار هم قرار می‌گرفتند.

داخل شبه قاره، فرهنگهای جغرافیایی متمایز، براساس لزوم سازگار شدن با شرایط اقلیمی خود شکل گرفته بودند. در جلگه‌های شمالی، جمعیتها، در کرانه‌های رودهایی که برای امور کشاورزی جزو منابع ضروری‌اند، گرد آمده‌اند. یکی از این گونه منطقه‌ها در کرانه‌های رودخانه‌های پنجاب، در شمال غربی، واقع شده است، و یکی دیگر هم در کرانه‌های گنگ[1] و یامونا[2] در جلگه‌های شمالی قرار گرفته است. بیشتر مراکز شهری بزرگ هندِ مدرن در این مناطق، از مراکز مقدس تاریخ هندو نیز به شمار می‌آیند. فرهنگهای منطقه‌ای مستقل در کوه‌های هیمالیا، جاهایی که جریان زندگی باید خود را با محیطهای صعب و ناهموار

1. Ganges. 2. Yamuna.

هماهنگ سازد، در کرانه‌های رودخانه‌ها، جاهایی که ماهیگیری یک مادهٔ دیگر به مواد خوراکی غذای روزمره اضافه می‌کند، به حیات خود ادامه می‌دهند. شمال و جنوب شبه قارهٔ هند راکوه‌های ویندهیا[1] از هم متمایز ساخته‌اند. در جنوب، جایی که خانوادهٔ زبان دراویدی متداول است، فرهنگهای منطقه‌ای خاصی در جلگهٔ دکن و در میان رشته‌کوه‌هایی که در کرانه‌های دریا امتداد یافته‌اند، وجود دارند. آب و هوای بخش جنوبی برای تولید فرآورده‌های کشاورزی گوناگون و دامداری، در مقایسه با جلگه‌های شمالی مناسبترند. بالاخره، گونه‌ای تنوع فرهنگی دیگر در میان گروه‌های «قبیله‌ای» کوچک معمول است، قبیله‌هایی که بیشتر در نواحی فرعی، بویژه درکوهستانها، به سر می‌برند.

محدودهٔ هر منطقهٔ فرهنگی، به سبب شرایط اجتماعی، گروه‌های شغلی متعدد وجود دارند. سه چهارم مردم هند هنوز هم روستایی‌اند، و بیشتر به کشاورزی اشتغال دارند. اما نواحی شهری در حال رشد هستند و تأثیر فوق‌العاده‌ای بر سنتها گذاشته‌اند. طبقهٔ متوسط جدیدی در کشور به‌وجود آمده است که از لحاظ تعداد، تقریباً با جمعیت کل ایالات متحده امریکا برابر است. این طبقهٔ جدید متمدن و دانش‌آموخته، در حال تغییر دادن ویژگی هندوئیسم است. افزون بر این، چون اکثر مهاجرانی که در دیگر نقاط دنیا زندگی می‌کنند از میان طبقهٔ شهری برخاسته‌اند، تأثیری بسیار فراوان بر هندوئیسم جهانی گذاشته‌اند.

هرکدام از فرهنگهای منطقه‌ایِ جنوب آسیا، زبان، غذا، هنر، موسیقی، معماری، خدایان، و مناسک عبادی خاص خود را دارند. سلسله مراتب اجتماعی و شیوه‌های زناشویی از منطقه‌ای به منطقهٔ دیگر متفاوت است. در هر منطقه‌ای، جوامع محلی، خدایان، اسطوره‌ها، و

1. Vindhya.

سنتهای خاص خود را دارند. خدایان و جشنهای یک روستا ممکن است برای روستایی دیگر ناشناس باشند. به این علت است که تعریف هندوئیسم بسیار دشوار است، مگر اینکه دربارهٔ آن گفته شود، همان‌طور که از خود این عنوان به‌طور ضمنی استنباط می‌گردد هندوئیسم دینی است که در هند پدید آمد و بیشتر هندی‌ها و نپالی‌ها به دستورهای آن عمل می‌کنند.

با این‌همه، به‌رغم تنوع، یک جهان‌بینیِ کلی هندو وجود دارد؛ نام خدایان و تعبیرهای مرتبط با آداب و مناسک ممکن است متفاوت باشند ولی یک نفر از ساکنان پنجاب (در شمال غربی) می‌تواند فردی از اهالی تامیل‌نادو[1] (در جنوب شرقی) را که در حال برگزاری مراسم جشنی ناآشنا برای یک خدای ناشناس است، ببیند و نسبت به اعمال و رفتار او در خود مفهومی از قرابت و تشابه احساس کند. در صفحه‌های بعدی همین کتاب، برخی از اعتقادات و اعمال مشترک با سنتهای متنوع را که در محدودهٔ سایهٔ «چتر»[2] هندو قرار می‌گیرند بررسی خواهیم کرد.

---

1. Tamil Nadu.

2. The shade of the Hindu umbrella.

۲

بنیادهای فلسفی

ریشه‌های سنت هندو را می‌توان در کهنترینِ تمدنهای سرزمین هند ردیابی نمود. با گذشت زمان، اعتقادات و اعمال گروه‌های مختلفی که به شبه قارهٔ هند مهاجرت کردند و در این سرزمین رحل اقامت افکندند برهم تأثیر متقابل گذاشت، به‌طوری‌که سنت مدرن تلفیقی است از تأثیراتی که در طی هزاران سال باهم تلاقی کرده و پیوستگی یافته‌اند. دو تأثیر بنیادی قابل ملاحظه که ما از آن آگاهی داریم، عبارتند از فرهنگهای تمدن درهٔ سند و هندو ـ اروپایی. هرکدام از اینها به گسترش سنتهای دینی که باعث پیدایش هندوئیسم شدند، کمک کردند.

تمدن درهٔ سند

کهنترین تمدنِ هند، به تمدن درهٔ سند معروف است، زیرا که باستان‌شناسان با عملیات خاکبرداری، شهرهای بزرگی را در درهٔ رود سند در زیر خاک کشف کرده‌اند. دو شهر بسیار مهم که با انجام دادن عملیات خاکبرداری کشف شدند، به موهنجو دارو[1] و هاراپا[2] معروفند. فرهنگ درهٔ سند از ۲۵۰۰ پیش از میلاد (اگرچه خاستگاه‌هایش به دوران نوسنگی، ۷۰۰۰ ـ ۶۰۰۰ پیش از میلاد، می‌رسد) توسعه یافت و دوران شکوه و رونقش در حدود ۲۳۰۰ ـ ۲۰۰۰ پیش از میلاد بود. در طی این دوران با مسوپوتامیا[3] روابط بازرگانی برقرار کرد. فرهنگ درهٔ سند، در اوج خود، فرهنگی کاملاً جامع بود. آثار باستانی مربوط به دوران شکوفایی تمدن درهٔ سند که در بیش از ۱۵۰۰ نقطه کشف شده است، در شرق منطقه‌ای از درهٔ رود گنگا ـ یامونا[4]ی علیا، و در غرب تا مرز ایران را در بر می‌گیرد و در جنوب تا مرز گجرات ادامه می‌یابد. افول این فرهنگ در حدود ۱۹۰۰ پیش از میلاد آغاز شد و در حدود ۱۵۰۰ پیش از میلاد هم از بین رفت.

شهرهای درهٔ سند به‌طرز چشمگیری خوب سازماندهی شده بودند. موهنجو دارو و هاراپا هرکدام در حدود ۴۰۰۰۰ نفر جمعیت داشت. این شهرها را در مدلهای شبکه‌بندی شدهٔ منظم طرح‌ریزی کرده بودند، و این‌طور به‌نظر می‌رسد که هریک از نواحی مسکونی، به حرفه‌ای معین اختصاص داشته است. فناوری پیشرفتهٔ آبرسانی، برای اکثر خانه‌ها، برخورداری از سیستم فاضلاب و چاه را تدارک دیده بود، و از مخزنهای

1. Mohenjo Daro.
2. Harappa.
3. Mesopotamia.
4. Ganga - Yamuna river.

بزرگ آب می‌شد به‌عنوان حمامهای مرکزی استفاده کرد. وجود انبارهای بزرگ در شهرهای درهٔ سند، حاکی از این است که اقتصاد، مانند مستوپوتامیای دوران باستان، برکشت غلات مبتنی بوده است. مردم درهٔ سند، الفبای خاص خود را داشتند، که نمونه‌هایی از آن نوشته شده بر روی مُهرهای کوچک سفالی کشف شده است، اما طرز خواندن این الفبا هنوز رمزگشایی نشده است، ازاین‌رو، بیشتر داستانهای مربوط به این تمدن بسیار کهن، براساس استنتاجهای آثار مکشوفهٔ باستان‌شناسی استوارند.

وجود چندین شیء دست‌ساز، خبر از اعمالی دینی و عبادی می‌دهند که با آنچه بعداً در سنتهای مربوط به آسیای جنوبی کشف شدند، مشابه‌اند. اولاً، شمار زیادی از تندیسهای سفالی از زنی با باسن پهن، پستان برجسته، و گیسوان سخت آراسته، کشف شده است. پژوهشگران گمان می‌کنند که این تندیس ممکن است یک بانو ـ خدایِ مرتبط با باروری انسان و کشاورزی باشد. ثانیاً، تصویرهایی از حیوانات، برخی با شکل طبیعی و برخی با شکل اسطوره‌ای، ترسیم شده بر روی مهرهای کوچک سفالی پیدا شده است. یکی از این مُهرها تصویر انسانی در حالت ایستاده را در زیر یک درخت انجیر با صفی در پایین نشان می‌دهد، که به‌نظر می‌رسد صف پرستش‌کنندگان باشد. افزون بر این، چند مُهر نیز به دست آمده که در آنها تصویری در حالت نشسته دیده می‌شود که ممکن است مربوط به‌طرز نشستن یک مرتاض در حالت **یوگا**[1] باشد. ثالثاً، امکان دارد مخزنهای بزرگ آب، برای برگزاری مناسک اولیهٔ غسل و پاکی ایجاد شده باشند.

---

1. Yoga.

عصر ودایی اولیه

تقریباً بین ۲۰۰۰ و ۱۵۰۰ پیش از میلاد، مردمانی از آسیای مرکزی، مهاجرتی بزرگ را شروع کردند. برخی از آنها در منطقه‌هایی واقع در غرب و شمال قارهٔ اروپا سکنی گزیدند، و برخی دیگر به‌طرف جنوب و شرق به ایران و سپس به هند رفتند. دومین گروه‌های مهاجر خود را آریایی نامیدند، اصطلاحی که بعداً در هند برای مشخص کردن طبقات اجتماعی خاص به کار رفت. به‌علت ارتباطهای دیرین میان این مهاجران سکنی گزیده در اقصا نقاط جهان، مردم هند، ایران، و اروپا همگی به دسته زبان هندو ـ اروپایی تعلق دارند. زبانهای سنسکریت، لاتین، و اخلاف جدیدشان نیز کلاً باهم خویشاوندند.

مهاجرانِ هندو ـ اروپاییِ وارد شده به هند، در شمال‌غربی و آنگاه به داخل منطقهٔ اطراف رود گنگ، که در عین حال بازماندگان تمدن درهٔ سند در آن سکونت داشتند، رفتند. آریایی‌ها به‌صورت نیرویی در قسمت شمالی هند درآمدند و نفوذشان بتدریج در جنوب نیز گسترش پیدا کرد. با گذشت زمان، نظامهای اجتماعی کشاورزی بومی با فرهنگ مهاجران برای ساختن ملغمه‌ای که موجد تمدن کلاسیک هند شد، درهم آمیختند.[۱]

مهاجران هندو ـ اروپایی، مردمانی چادرنشین بودند، کارشان شبانی بود و سنتهای دینی سهل و ساده‌ای داشتند. آنها در بدو ورود به هند، با خود زبان مقدس سنسکریت، اعتقاد به مجموعه‌ای از خدایان، برگزاری نیایشهای دینی در گرد آتشی که برای قربانی کردن افروخته می‌شد، و یک ساختار اجتماعی توأم با سلسله مراتب را به این سرزمین آوردند.

وداها

کهنترین نوشته‌های دینی در هند عبارتند از متنهای سنسکریتِ هندو ـ اروپایی، که به‌نام **وداها**[1] معروفند. واژهٔ ودا به‌معنی دانش است. و این متنها در بر دارندهٔ اطلاعاتی دربارهٔ مناسک مرتبط با آتش مقدس است. تعیین تاریخ دقیق این متنها مشکل است، اما پژوهشگران معتقدند که آنها بین ۱۵۰۰ تا ۶۰۰ پیش از میلاد نوشته شده‌اند. این وداها به‌طور شفاهی حفظ گردیدند. خانواده‌های روحانی، متنهای مزبور را نسل به نسل به دست آیندگان می‌رسانیدند، و آنها را با استفاده از شیوه‌های دقیقِ فنِ یادسپاری[2] بخوبی نگاهداری می‌کردند.

با خلاصه‌ترین توضیح، وداها چهار مجموعه (**سامهیتا**[3]) از مطالبی هستند که با مناسک و آداب دینی مرتبطند. ریگ‌ودا سامهیتا[4] حاوی ده کتاب سرود دربارهٔ خدایان مختلف است. هر یک از این کتابها توسط حکیمان وابسته به خانواده‌های روحانی، خانواده‌هایی که مسئولیت نگهداریِ اصل سرودهای دینی را برعهده داشتند، به رشتهٔ تحریر درآمده بود. روحانیون این سرودها را در هنگام برگزاری مناسک مربوط به آتش مقدس از حفظ می‌خواندند. ساما ودا سامهیتا[5] کتابی است از ترانه‌ها بر مبنای ریگ‌ودا همراه با دستورالعملهایی برای طرز یادگیریِ ازبر خواندنِ آنها. یاجور ودا[6] در بر دارندهٔ عبارتهای کوتاه منثور و منظوم، یا **مانتراها**[7]، است که در هنگام برگزاری مناسک دینی از آنها استفاده می‌شود. آتاروا ودا[8] مجموعه‌ای است از سرودهای دینی و عبارتهای

1. Vedas.
2. Elaborate mnemonic systems.
3. Samhitas.
4. RigVeda Samhita.
5. Sama Veda Samhita.
6. Yajur Veda.
7. Mantras.
8. Atharua Veda.

سحرآمیز، که بسیاری از آنها به آداب و مناسک مربوط به قربانی کردن وابسته نیستند، اما با مسائلِ زندگیِ روزمره در ارتباطند. متن مزبور آخرین ضمیمه بوده و مانند سه متنِ نخست حایز شأن و اعتبار نبوده است، موردی که پژوهشگران را به این نتیجه رساند که این متن بایستی منعکس‌کنندهٔ سنتهای مرسوم غیرآریایی باشد تا سنتهای مربوط به روحانیت، بسیاری از عبارتها در آثاروا ودا به امور عادی مثل درمان بیماریها، از خود واگرداندنِ ارواح خبیثه، و پیشگیری از مارگزیدگی مربوط می‌شوند.

هریک از مجموعه‌های ودایی سه نوع مطلب افزوده دارد و کاربرد متوسعتر واژهٔ ودا همهٔ اینها را در بر می‌گیرد. نخستین افزوده‌ها که به تفسیر مناسک مربوط است، **برهمناها** نام دارند. برهمناها قوانین مربوط به مناسک را تعریف می‌کنند و مثالهایی دربارهٔ مقاصد و معانی‌شان می‌آورند. دومین افزوده‌ها «تصانیف جنگل» (**آرانیاکاها**)، نام دارند، زیرا، بنابر روایت، آنها را حکیمان گوشه‌نشین در جنگل تصنیف کرده بودند. آرانیاکاها عمدتاً ضمیمهٔ برهمناها هستند، و بر مناسکی که در متون کهنتر به تفصیل به آنها پرداخته نشده است معطوفند. در آنها همچنین به اهمیت شناخت معنای مناسک با توصیف فواید زیادی که به اجراکنندهٔ مناسک از راه انجام دادن اعمال مخصوص تعلق می‌گیرد، پرداخته می‌شود. در پایان، **اوپانیشادها**، سومین نوع مطلب افزوده، اندیشه‌های آرانیاکاها را از راه تبیین فطرت واقعی و معنای مناسک در یک دوران، هنگامی‌که کانون توجه از اجرا[ی مناسک] و در جهت دانش در حال جابه‌جا شدن بود، بیشتر بسط می‌دهند. اوپانیشادها آخرین افزوده‌ها محسوب می‌شوند، و احتمالاً، بین ۶۰۰ تا ۳۰۰ پیش از میلاد تصنیف شده‌اند.

اگرچه هندوها برای وداها به‌عنوان متون مقدس، حرمت قائلند، عدهٔ

بسیار اندکی از آنها از محتوایشان آگاهی دارند. چند سرود دینی در معابد و در مراسم نماز خانوادگی از حفظ خوانده می‌شوند، اما این متون اساساً جزو کتب دستیِ مناسک به شمار می‌آیند و به قسمت عمدهٔ محتویات آنها روحانیان و محققان توجه می‌کنند. به‌رغم این، متون مزبور در سنت هندو نفوذی فوق‌العاده دارند. وداها را حکیمان عهد باستان مانند شروتی، به‌صورت «وحی»، دریافت داشتند. این متون در بر دارندهٔ معرفتی است که فراانسانی و سرمدی تلقی شده است. این معرفت به حکیمان در هنگامی‌که آنها در حالات تفکرآمیز مشغول سیر بودند الهام شده بود. در برخی از مکاتب مبتنی بر خداشناسی، ادعا شده است که مصنف وداها خداوند بوده است، اما برخی دیگر را عقیده بر این است که مصنف متون مزبور مشخص نیست. این متون که صرفاً، به‌عنوان معرفت سرمدی و رشیهای ("بینندگان") ودایی به حیات خود ادامه می‌دهند، قادر بودند آن معرفت را «ببینند» و به دیگران انتقال دهند.

پرستشگاه

خدایان مسبَّح در وداها، با یاری نیروهای طبیعی و فرهنگی یک پرستشگاه عمومی ایجاد می‌کنند. ازاین‌رو، به‌عنوان مثال، خدایان وابسته به مهر، ماه، زمین، آسمان، باد، و شب وجود دارند. همچنین خدایان و بانو ـ خدایانی با قلمروهای فرهنگیِ ویژه، مثل جنگ، درمان، و مناسک موجودند. خدایان، به‌نام دنی‌واها، می‌توانند آزادانه برحسب جایگاهشان در محدودهٔ سطح کیهان، در سه قلمرو، تشکل پیدا کنند: قلمرو مینوی، قلمرو جَوّی، و قلمرو زمینی.

اهمیت خاص قلمرو مینوی عبارت است از وجود وارونا‌خدا، خدای نظم (ریتا). ریتا متضاد آشفتگی است، و ارادهٔ وارونا بر محافظت از تقوا و بازداشتن کیهان از غرق شدن در آشفتگی استوار است. این تعارض بین نظم و آشفتگی مضمونی است در وداها و در ادیان هندی بعدی. وارونا اغلب با میترا، خدای شب، که در عین حال خدای قراردادهای اجتماعی است، همراه است. هر دوی آنها به اتفاق بر کیهان و نظم اجتماعی دلالت دارند.

در میان خدایان جوّی، ایندرا از همه برجسته‌تر است، این خدای سلحشور، با تندر و طوفان ملازم است. بویژه در سرودهای کهنتر ودایی، ایندرا، رهبر خدایان است و در عین حال رهبری است در خور یک سلحشور فرهنگ. تسخیر سرزمینهایی که آریان‌ها در آنها می‌زیستند و غلبه بر دشمنانشان به ایندرا منسوب است، که مشهورترین اسطوره‌اش کشتن یک مار، نماد آشفتگی، و رها ساختن آبها از آسمان است. به‌محض مستقر شدن آریان‌ها، خدای سلحشور هم از اهمیت افتاد.

در قلمرو خاکی، مهمترین خدایان عبارتند از آگنی، خدای آتش، سُما، خدای باده‌نوشی در طی برافروختن آتش مربوط به آیین قربانی، بریهسپاتی، حامی روحانیان. همهٔ این خدایان به‌طور مستقیم با آتش مراسم قربانی مرتبطند. آنها به‌عنوان میانجی بین انسانها و خدایان آسمانها عمل می‌کنند. بریهسپاتی داور کل مناسک است و سُما یک همراه بایسته. اما آگنی، که هم خدای آتش و هم فی‌نفسه آتش است، واسطهٔ برگزاری مراسم قربانی است. او در عین حال مرده را به قلمرو یاما، خدای مرگ، حمل می‌کند.

یکی از جنبه‌های برجستهٔ سرودهای ودایی گرایش به مخاطب قراردادن همهٔ خدایان با عباراتی همسان است. بنابراین، یک سرود دربارهٔ

آگنی ممکن است بیانگر متعالی بودن وی باشد، به‌رغم اینکه در سرودی دیگر همین نکته در مورد ایندرا بیان شده باشد. برخی از سرودها حتی یک خدا را با خدایی دیگر یکسان می‌سازد، مثلاً با عبارتی نظیر این «شما، ای آگنی، ایندرا هستید.» به‌نظر می‌رسد به کار بردن چنین بندهایی، به قصد بیان ستایش است. اما آنها در عین حال وظایف خاص و همسانیهای خدایان تغییرپذیر را فراهم می‌سازند، و به خدایان رخصت می‌دهند که با کسب مقبولیت عام، با سهولت نسبی جانشین خدایان کهتر شوند. بنابراین، اعضا و سلسله مراتبِ پرستشگاه ودایی به‌طور مداوم دستخوش تغییرند.

آتش افروختن در مراسم قربانی

آتش افروختن در مراسم قربانی، وسیلهٔ ارتباط بین انسان و خدایان بود. مناسک ممکن بود به‌عنوان یک آیین مهمان‌نوازی ساده، که در آن خدایان را به جشن دعوت کرده بودند، شروع شود. هدایا را در آتش قرار می‌دادند تا آگنی، خدای آتش، آنها را به خدایان برساند. با گذشت زمان، مناسک مفصل‌تر شد و اهمیت بیشتری کسب کرد، تا اینکه به اندازه‌ای اهمیت یافت که تصور می‌شد یک لغزش در حین برگزاری آن ممکن است نظم کیهان را به خطر اندازد، و عالم را دچار آشفتگی کند.

آتش قربانی دو نوع بود: شرَاوتا، «مبتنی بر شروتی (یعنی، وداها)»، که مناسکی همگانی بود؛ و مناسک گریهیا ("خانگی") برای افراد خانواده. مناسک خانگی فقط مستلزم یک آتش بود و به‌وسیلهٔ خود افراد خانواده برگزار می‌شد. موضوع این مناسک کسب پاداشهای دنیوی از قبیل

سلامتی، عمر دراز، تولد نوزادان پسر، و برخورداری از ثروت به شکل داشتن رمه بود. هدایای ساده به‌صورت غذای پخته هر روز در آتشدان خانوادگی برای آگنی و خدای آفریننده پَرَجاپاتی در صبح و برای سوریا (خدای خورشید) و پَرَجاپاتی در عصر تهیه می‌شد. همچنین در مناسک خانوادگی ماه نو و ماه کامل، فصلهای سال، نخستین محصول خرمن، وقایع خانوادگیِ استثنایی از قبیلِ ساختن خانه‌ای جدید، تولد یک پسر، و مراحل مهم زندگی کودک جشن گرفته می‌شد. حتی هنگامی‌که مناسکی مانند مراسم ازدواج به‌وسیلهٔ یک روحانی انجام می‌گرفت، خانواده نقش مهم در برگزاری مراسم ایفا می‌کرد، مراسمی که در کنار آتشدان خانواده برگزار می‌شد.

البته مناسک مربوط به شراوتا مفصل‌تر برگزار می‌شد. در هنگام برگزاری این مناسک، به‌جای استفاده از آتش خانگی، مستلزم برافروختن سه آتش ویژه و حضور چند روحانی ـ هر روحانی وظیفهٔ خاص خود را ایفا می‌کرد ـ بود. در وهلهٔ نخست، آتش قربانگاه‌ها بایستی برافروخته می‌شد. اماکن مقدس ثابتی برای برگزاری این‌گونه مناسک وجود نداشت، و بی‌تردید نبودن چنین اماکن مقدسی بازتاب سبک زندگی دیرینهٔ چادرنشینی در میان مهاجران هندو ـ اروپایی بود. قربانگاه‌ها را در نقاطی معین در جهات قطب‌نما رو به مشرق با اشکالی خاص: مدور، نیمه مدور، مربع، ساخته بودند. اطراف این قربانگاه‌ها را معمولاً با دیوارهایی که مصالحشان از شن، خاک، قلوه سنگ، و تکه‌های چوب فراهم شده بود، محصور کرده بودند. ساختار هر قربانگاهی به آتش مورد نظر مربوط می‌شد. قربانگاه مدور مظهر عالم خاکی بود؛ مربع، مظهر چهار جهت آسمان؛ و نیمه مدور، مظهر فضای میان زمین و آسمانها. هرقدر برگزاری مناسک مفصل‌تر بود، به همان نسبت نیز عدهٔ روحانیون افزایش می‌یافت.

یک روحانی مسئول خواندن سرودهای دینی از روی ریگ ودا بود، دیگری اشعاری از ساماودا قرائت می‌کرد، سومی به مرتب ساختن هدایا و نثار کردن نذورات می‌پرداخت، درحالی‌که چهارمی کاملاً بر جریان امور نظارت می‌کرد، تا مراقب باشد که عمل خطایی اتفاق نیفتد. این قربانیها غالباً وقف آگنی و سُما می‌شد، برای این دو بود که هدایایی مانند شیر، کرهٔ خالص، بافه‌هایی از گیاهان، حیوانات یا ساقه‌هایی از گیاه سُما در داخل آتش قرار داده می‌شد.

آفرینش و قربانی کردن

به همان نسبت که مناسک مربوط به آیین قربانی هرچه بیشتر اهمیت کسب می‌کرد، خدایان وابسته به مناسک مزبور، خدایان کهنتر سرودهای ودایی را تحت‌الشعاع قرار دادند. این موضوع بالاخص در مورد آگنی مشهود است. در یک سرود، آگنی به‌عنوان ایندرا، ویشنو، برهمنانسپاتی، وارونا، میترا، و غیره ـ حتی به‌عنوان همهٔ خدایان ـ مورد خطاب قرار می‌گیرد، آگنی، بسان پیغام‌آور خدایان، که انسانیت را با خدایان مرتبط می‌سازد، قدرت قربانی کردن را مجسم ساخت. خدای دیگر که از طریق پیوستگی با مناسک قربانی کردن ارتقا مقام پیدا کرد، واچ بود، که به‌عنوان بانو ـ خدای قوهٔ ناطقه تشخص پیدا کرد. این الهه در برهمناها با آفرینش و مناسک مرتبط است. یک روایت شرح می‌دهد که چگونه دیوها قادر بودند مناسکی را که باعث تداوم جهان می‌شد برپا دارند، و نعمت، زندگی، و جاودانگی برای خدایان فقط با یاری این بانو ـ خدا ممکن گردید. بدون بانو ـ خدای قوهٔ ناطقه، نه مناسک مربوط به سرودهای دینی

یا مانتراها پدید می‌آمد، و نه مناسک مربوط به قدرت.

قدرت قربانی کردن در سرودهای مناسک قربانی کردن تجسم یافته بود، سرودهایی ودایی که توسط روحانیون خوانده می‌شد. این قدرت برهمن خوانده می‌شد و روحانیونی که آن را اجرا می‌کردند، برهماناها یا **برهمنی‌ها** ("مربوط به برهمن") بودند. این اصطلاح به دانش آنان و کاربرد قدرت برهمن که سخن و سرودهای مربوط به مناسک را شامل می‌شد معطوف بود. بتدریج کلام مناسک، به‌عنوان بانو ـ خدای واچ به مقام خدایی ارتقا یافت، و به‌عنوان اساس کل کیهان در نظر گرفته شد. این قدرت کلام مناسک به اندازه‌ای زیاد بود که تصور می‌شد خود خدایان، مناسک قربانی کردن را برای رسیدن به جایگاهشان در بهشت برگزار کرده‌اند. خدایان، مانند پیامبران، اساس حقیقی اشیا را، قدرت برهمن می‌دانند. این امر بدین معنی است که خدایان، دیگر موجوداتی متعالی نیستند، و دارای قدرت غایی نمی‌باشند. آنها بخشی از کیهانِ عینی‌اند، نه صانعان ازلی. این تغییر در منش و نقش خدایان، بخشی از یک تغییر در مفهوم کیهان بود.

قدرت قوهٔ ناطقه شکلهای کیهانِ عینی را تبیین می‌کرد، اما به اصل نمی‌پرداخت. دیگر امکان‌پذیر نبود که به هریک از خدایان نقش صانع نسبت داده شود، زیرا در آن صورت به منزلهٔ بخشی از آفرینش تلقی می‌شدند، ازاین‌رو، بعدها در سرودهای دینی عمیقاً به مسئلهٔ روند آفرینش پرداخته شد. یک متن مشهور، ریگ‌ودا، فصل دهم، آیهٔ ۱۲۹، مستقیماً به‌نحوهٔ پیدایش آفرینش می‌پردازد. خدایان به‌هیچ‌وجه حقیقت آفرینش را نمی‌دانند، زیرا آنان صرفاً بعد از آفرینش جهان پدیدار شدند، در سرودها سؤال می‌شود، «پس چه کس می‌داند از کجا این آفرینش پدید

آمده است؟» در آخرین آیه آمده است که فقط کسی‌که از برترین آسمان به پایین می‌نگرد، می‌تواند این راز را دریابد ـ و حتی او هم ممکن است، این راز را درنیابد.

اگرچه حکیمان مطمئن نبودند که چه‌کس یا چه‌چیز نظام آفرینش را به جنبش درآورد، اما می‌دانستند که این امر چگونه اتفاق افتاده بود. برخی از سرودهای دینی آفرینش را یا به یک صانع آسمانی (ریگ‌ودا، فصل دهم، آیهٔ ۸۱)، یا به یک آهنگر (ریگ‌ودا، فصل دهم، آیهٔ ۷۲)، یا به یک جرم آسمانی (ریگ‌ودا فصل دهم، آیهٔ ۱۲۱) نسبت داده‌اند، اما در تمام اینها، الگوی روند آفرینش، آتشِ قربانی کردن بود. مناسک قربانی کردن اساسی بود برای کل کیهان، زیرا کیهان از قربانی کردن نشئت گرفته بود. این اندیشه در پوروشه سوکتای معروف (ریگ‌ودا، فصل دهم، آیهٔ ۹۰)، «سرودِ انسان»، بوضوح بیان شده است. این سرود دارای دو بخش عمده است؛ بخش نخست انسان کیهان، یا پوروشه، را توصیف می‌کند، و یک همسانی میان پوروشه و کائنات برقرار می‌سازد.

پوروشه یک‌هزار سر، یک‌هزار چشم، و یک‌هزار پا دارد. او جهان
را از همه سو فرا گرفته است و در فراسوی آن
در حد امکان ده انگشت را دراز کرده است.
پوروشهٔ تنها همهٔ این کائنات است، چه بوده است، و چه
خواهد بود. او همچنین بر جهانِ جاودانگی یعنی،
خدایان فرمانروایی می‌کند، **او که گیاهان را برای غذا می‌رویاند**
چنین است دامنهٔ بزرگی‌اش؛ و پوروشه باز هم
از این بزرگتر است. رُبعی از او کل موجودات است، سه رُبع

دیگرِ او جهانِ جاودانه در فردوس است. (ریگ‌ودا، فصل نودم، آیه‌های ۱ ـ ۳)

* * *

در این بند، پوروشه کل کائنات است. یک رُبع او از جهان عینیِ موجوداتِ آفریده شده، فراهم آمده است، و سه رُبع دیگر از وجود فناناپذیر، فردوس، متشکل شده است.

دومین بخش سرودها، بیانگر قربانیِ پوروشه است و گزارش مبسوطی را از همبستگیهای میان جسم قربانی شده و علامتهای مخصوص کائنات ارائه می‌دهد. بدین‌ترتیب، قربانی کردن هم وسیله و هم گوهر کیهان است. ماه از ذهنش طالع می‌شود، مهر از چشمانش، و خدایِ باد از نفسش؛ از نافش به فضا می‌آید، از پاهایش به زمین می‌رسد، و از گوشش به همه سو. همبستگیهای میان پوروشه و کیهان در عین حال، جامعهٔ انسانی را در بر می‌گیرند. می‌گویند، روحانیون برهمن از دهان پوروشه، و طبقهٔ فرمانروا (راجانیا، بعدها **کشه تریه** نامیده شد) از بازوانش پدید آمدند؛ از رانهایش **وایشیه‌ها**، واژه‌ای که به‌طور تحت‌اللفظی به‌معنی «مردم» است و به صنعتگران، بازرگانان، و کشاورزان اشاره دارد، پدیدار شدند؛ و از پاها **شُودره‌ها**، طبقهٔ خدمتگزار، به‌وجود آمدند. این سرود، نخستین فهرست‌بندی چهار طبقهٔ اجتماعی را که بعداً به‌صورت رکنی برای احکام دینی و اجتماعی درآمدند، در بر می‌گیرد. همبستگیهای خاص ممکن است اتفاقی به‌نظر برسند، اما این اندیشه که کیهان، جهان طبیعت، جامعهٔ انسانی، و قربانی کردن، نظمهایی همتایند، در مورد سنتهای دینی بعدی در هند جنبهٔ اساسی دارد.

نگرش فلسفی در اوپانیشادها

بتدریج، دانش مقدس، همراه با مناسک قربانی کردن نهادینه شد. این مناسک با محسوب داشتن عملکرد ذهنی بسط یافت، به‌نحوی که اندیشه جایگزین اعمال جسمانی گردید. حکیمان گمان می‌کردند که این دانش بود که اساسی بود، نه مناسک ظاهری. آرنیکه‌ها، کتابهای جنگل، تعالیم حکیمانی را که در گوشه‌های خلوت جنگل زندگی می‌کردند، منعکس می‌ساخت، و به سنت مربوط به مناسک قربانی جنبه‌ای تمثیلی می‌داد. این نهادینه ساختن مناسک توجه خاص بر شخص منفرد، که واسطهٔ مناسکِ ذهنی بود، داشت. او مانند روحانیِ برهمن می‌شد، در حال اندیشیدن دربارهٔ مفهوم مناسک قربانی کردن و در حال نیل به دانشِ مقدس. این روند تفسیر مجدد اعمال دینی و دانش در اوپانیشادها تداوم یافته بود. اوپانیشادها یک دوران پرشور نگرش فلسفی را منعکس می‌کردند، همان دورانی که موجب پیدایش آیین بودا، و آیین جائن شد. این نگرش در آموزشگاه‌هایی که معلمان، اندیشه‌هایشان را به شاگردانشان انتقال می‌دادند، پا گرفت و در مباحثه‌های عمومی بسیار مؤثر بود. جلسه‌های عمومی در جایی که حکیمان بزرگ ـ هم مردان و هم زنان ـ می‌توانستند به تبادل نظر بپردازند و دربارهٔ شایستگیهایشان بحث کنند، تشکیل می‌شد. بیشتر مطالب اوپانیشادها از بحثهای فاضلانه و گفت‌وگوهای میان معلمان و شاگردان تشکیل شده‌اند.

برهمن و آتمن

یکی از مهمترین موضوعات دوران مزبور، ماهیت کیهان بود. در وداهای بعدی، حکیمان خاطر نشان ساختند که یک مطلق مجرد وجود داشت که بر کل هستی ناظر بود. نگرشها دربارهٔ ماهیت آن «یک»، بر غذا، قوهٔ ناطقه، نَفَس، یا خدای خلاق ـ پراجاپوتی ـ متمرکز بود. اما، باگذشت زمان، برهمن جانشین همهٔ اینها شد. با همان قدمت آثروا ودا، برخی از سرودها در ورای برهمن تعیین‌کننده، به منزلهٔ قدرت مقدسِ قوهٔ ناطقه و قربانی کردن تغییر یافته بودند، و مورد خطاب قرار دادن برهمن را به‌عنوان اصل کیهان آغاز کرده بودند. ازاین‌رو، مثلاً برهمن «زهدان هر دو وجه موجود و ناموجود است» (سرود ۱. ۴. ۱) و در سرود دیگر، زمین، آسمان، و فضا را کلاً برهمن ایجاد کرده است (سرود ۱۰. ۲. ۲۵). در این بندها، تعریفِ کهنِ ودایی از برهمن به منزلهٔ قدرت مقدس قدرت ناطقه جانشین این استنباط که برهمن علت غایی و جوهر واقعی کائنات است، شده است. این «مطلق»، به‌وسیلهٔ صورت کلی، برهمن، نشان داده شده است.

در اوپانیشادها، برهمن جانشین تمام دِئوه‌های ودایی می‌شود. متون کهنتر، قبلاً خدایان را از تفوق غایی با ایجاد وجود مستقل در آفرینش محروم کرده بودند. خدایان بعد از آفرینش قدم به عرصهٔ هستی نهادند، و صرفاً قدرت و جاودانگی خود را از راه مناسک وابسته به قربانی کردن به دست آوردند. اکنون، مقام عالی به برهمنِ تعلق داشت، که در برخی به‌عنوان یک خدای عالی و در برخی دیگر به‌عنوان یک مطلق نامتشخص مفهوم‌سازی شده بود. به‌نظر می‌رسد، یک بند در بریهادارانایاکا اوپانیشاد (سوم. ۹. ۱ و ۹) برای همسان دانستن دِئوه‌ها به‌عنوان نیروهای متنوع برهمن باشد. در اینجا، از حکیم یاجنا والکیا سؤال می‌شود چند خدا

وجود دارد؛ او در پاسخ می‌گوید سی و سه‌هزار و شش خدا وجود دارد. دوباره از او می‌پرسند واقعاً چند خدا وجود دارد؛ او در پاسخ می‌گوید سی و سه خدا. این روند کاهش یافتن تداوم می‌یابد تا اینکه او می‌گوید یک خدا وجود دارد. او بعداً مشخص می‌کند که «یک» همان برهمن است.

اصطلاح مورد استفاده برای برهمن در این پاراگراف سوتره ـ آتمن، «خود ـ نخ، است؛ خود که مانند نخی از سراسر کائنات می‌گذرد.» این نام برای برهمن بر نقش وی به‌مثابهٔ ساختار واقعی کائنات تأکید می‌ورزد، اما برهمن در عین حال، آنتاریامین، «مدیر داخلی»، نیز نامیده می‌شود که درون هر وجودی یافت می‌شود. در اوپانیشادها، نیروی زیادی صرف بحث دربارهٔ ارتباط میان جنبهٔ بیرونی، جنبهٔ کیهانیِ، و جنبهٔ درونی برهمن (معمولاً آتمن نامیده می‌شود) می‌گردد. آتمن، خودِ واقعی درون شخص واحد، نامیراست، گوهر ناب هر موجود است. یکی از مشهورترین بندها که به توصیف ارتباط میان برهمن و آتمن می‌پردازد، مکالمه‌ای است میان شوتاکه‌تو و پدرش در چندوگویا اوپانیشاد (فصل نهم، ص ۱۲ ـ ۱۳). به شوتاکه‌تو دستور داده می‌شود که بذر یک درخت را بشکند و آنچه را می‌بیند، توصیف کند. او چیزی در بذر شکسته ملاحظه نمی‌کند. پدرش خاطرنشان می‌کند که از گوهر ظریف بذری که او نمی‌تواند ببیندش، ممکن است درختی تناور بروید. کل عالم، از همین گوهر ظریف برای خود برخوردار است. آنگاه پدر از فرزندش می‌خواهد تا مقداری نمک را در آب حل کند و بعد به او متذکر می‌شود، درست به همان نحو که نمک، که غیرقابل رؤیت شده است، منتشر می‌شود و نمی‌توان آن را از آب تفکیک کرد، برهمن نیز در شخص انتشار می‌یابد. برهمن درون شخص آتمن نامیده می‌شود. این آموزش با بند ترجیع تات‌توام‌آسی، «تو آن هستی»، تأکید می‌شود. در این معادله، تو به‌معنی آتمن است و آن به‌معنی برهمن.

سمساره و کارمن

مفهوم یک فرد، آتمن سرمدی را که با برهمن کلی یکسان دانسته شده است، به تغییر دادن فحوای کلام و هدفهای اعمال دینی رهنمون شد. در سرودهای اولیهٔ ودایی، هدف از قربانی کردن، کسب احسان از خدایان برای تأمین یک زندگی خوب در روی زمین، و یک سفر عاری از خطر به بهشت بعد از مرگ بود. اما در اوپانیشادها، خدایان دیگر عالی نیستند و جایگاه ملکوتی‌شان، یک مقصد دایمی و نهایی نیست. در این دوران، اعتقاد به یک طول عمر واحد، جایگزین نظام تناسخی به‌نام **سمساره**، چرخهٔ تولد مجدد، شد. مطابق این نظام، شخص پس از مرگ به بهشت یا جهنم، برحسب کیفیات اعمالش در زندگی، خواهد رفت. آنگاه، پس از مدت زمان معینی، شخص یک بار دیگر در روی زمین متولد خواهد شد.

مکانیسمی که این نظام را سازمان می‌داد، **کارمن** بود. (واژه‌ای که به‌طور تحت‌اللفظی به‌معنای "عمل" است) هر عمل باید متضمن نتیجه‌ای باشد، بنابراین، نتایج اعمال یک نفر در زندگی مشخص می‌کند که شخص پس از مرگ چه‌چیز را تجربه خواهد کرد و چه نوع حیاتی در تولدی دیگر خواهد داشت. بدین‌ترتیب، حتی اگر به‌نظر نرسد که شخصی تمام پاداشها و پادافره‌های در خور استحقاق را در یک زندگی خاص دریافت دارد، شاهین ترازو در آینده میزان خواهد شد.

یگانه راه برای متوقف کردن این چرخهٔ تولد مجدد، نایل شدن به مُکشا، یعنی «رهایی» از سمساره، است. این رهایی از طریق معرفت حاصل شدنی است. هنگامی‌که شخص واقعاً طبیعت برهمن را، و بعد طبیعت واقعی خویشتن خاص خود (آتمن) را دریابد، آنگاه دیگر تراکم کارمن وجود ندارد و شخص دوباره متولد نمی‌شود. اوپانیشادها توضیح

می‌دهند که این رهایی از طریق معرفت برای درک برهمن، از حکمت قدیم وداها مجزاست، حکمتی که اکنون از آن به‌عنوان «معرفت اخس» یاد می‌شود، صرفاً برای آماده ساختن شخص به‌منظور نیل به معرفتی «اعلی» از برهمن بسنده می‌کند.

کسب این معرفت اعلی برای دستیابی به مُکشا، مستلزم کوشش بسیار است. انضباطی که به یوگا معروف شده است، به‌عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به مُکشا پدید آمد. واژهٔ یوگا، که از کلمهٔ یوج سنسکریت (این کلمه به‌معنی "در زیر یوغ آوردن، به هم پیوستن و تسلط" است) مشتق شده است، به روشهای ریاضت‌کشی و مراقبه که به معرفت دور از دسترس در ذهن انسان عادی منجر می‌شود اشاره دارد. یوگا انضباط اخلاقی، بدنی و دماغی را در بر می‌گیرد، زیرا قبل از امکان تسلط و تمرکز بر ذهن برای رسیدن به معرفت اعلی، بدن باید تحت تسلط قرار گیرد. واژهٔ یوگا نخست در کاتااوپانیشاد ظاهر شد؛ در آنجا که این کلمه به‌عنوان مهار کردن حسها توصیف شده است. مهار کردن حسها همراه با تسلط یافتن بر فعالیت ذهنی، این یوگا را به حالت عالی [۲] می‌رساند. در کاتااوپانیشاد (۱. ۳. ۳ ـ ۹) یاما، خدای مرگ، از قیاس تشبیهیِ یک ارابه برای توصیف حالت انسانی استفاده می‌کند: بدن ارابه است، حسها اسب هستند، و نفس (آتمن) ارابه‌ران است. درست، همان‌گونه که یک ارابه‌ران بر اسبهایش مسلط است، شخص نیز بر حسهایش تسلط دارد.

موضوع تسلط داشتن بر بدن و به زیر یوغ درآوردن ذهن برای دستیابی به رهایی یافتن از تولد مجدد، در اکثر روایات دینیِ هندی دیده می‌شود. گروه‌های ریاضت‌کشان که این‌گونه روشهای انضباطی را پدید آوردند، شراماناها نامیده می‌شوند، یعنی «کوشندگان» که در جست‌وجوی رهایی از طریق تقشف و مراقبه‌اند. آنها بسادگی می‌زیستند، و برای

رسیدن به وارستگی از خانه وکاشانه و مال و منال قطع علاقه کرده بودند. از میان این‌گونه سنن مرتبط با ترک علایق جوامع راهبانهٔ آیین بودا، آیین جین، و آیین هندو پدید آمدند.

شکل کلاسیک انضباط یوگایی هندو در یوگاسوتره، منسوب به پاتانجالی، که حدوداً بین ۴۰۰ پیش از میلاد و ۵۰۰ بعد از میلاد پدید آمد، توصیف شده است. پاتانجالی، یوگا را به‌عنوان قطع نوسانهای فعالیت ذهنی تعریف می‌کند. این حالت از راه تداوم بخشیدن به اعمال خاص حاصل می‌شود. اولین اعمال، به تعلیم دادن طرز رفتار اخلاقی، شخصی، و اجتماعی از راه تمرینهایی مانند مبارزهٔ منفی (اَهیمسه)، راستگویی، تجرد، پاکیزگی، ریاضت‌کشی، و تفکر می‌پردازد. دومین اعمال به پیشرفت تدریجی تسلط بدنی می‌پردازد، به‌نحوی که دنیای خارجی و بدن، دیگر باعث حواس پرتی یوگاگر نشوند. این امر متضمن نشستن به‌صورت حالات بدنی خاص، تسلط بر نفس کشیدن، و منصرف کردن حواس از دنیای خارج است. به‌محض اینکه بدن و حواس تحت تسلط درآیند، یوگاگر قادر است از راه پیوسته عمیق کردن مراحل مراقبه پیشرفت کند، تا هنگامی که به حالت برترِ آگاهی، که رهایی از تولد مجدد را ارزانی می‌دارد برسد.

این دستیابی نهایی، اساساً، آن‌گونه که در نظام مابعدالطبیعی فلسفهٔ ساماکاهیا (فلسفه‌ای که با یوگای پاتانجالی ارتباط داده شده است) تشریح شده، برخلاف روند آفرینش است. مطابق ساماکاهیا، دو اصل اساسی وجود دارد: هشیاری نافعال، که **پوروشه** نامیده می‌شود، و مادیت آغازین، که **پره‌کریتی** نام دارد. این دو اصل کاملاً از یکدیگر متمایزند. پره‌کریتی دارای سه کیفیت ذاتی، سه **گوناست**: ساتّاوا، (خلوص)، (راجاس)، (فعالیت)، تاماس

(یکنواختی، رخوت). هنگامی‌که پوروشه به پره‌کریتی بسیار نزدیک شود، تعادل این سه کیفیت به هم می‌خورد. درنتیجه، پره‌کریتی عناصر متنوعی که دنیای آشکار را می‌سازند، تکمیل می‌کند. این الگوی آشکار ساختن آفرینش در عین حال جاده‌ای برای ردگیری کردن جریان است. یوگاگر،بعد از آموزش دادن بدن برای امکان دادن به ذهن جهت دستیابی به مرحلهٔ برتر، دانش نهفته، می‌تواند دریابد که شکلهای متنوع دنیای انسانی، دقیقاً عبارتند از تجلیات پره‌کریتی، و اینکه پوروشه، هشیاری ناب،کاملاً از هستی مادی متمایز است. با یاری این دانشِ مربوط به فرق‌گذاری میان پوروشه و پره‌کریتی، یوگاگر از تأثیرِ گوناها رهایی می‌یابد. به‌محض اینکه گوناها از اثر بخش بودن بازمی‌ایستند، پره‌کریتی به حالت اصلی متعادلش بازمی‌گردد و پوروشه و پاراکریتی یک‌بار دیگر از یکدیگر مجزا می‌گردند.

این نظام آفرینش ناشی از تأثیر متقابل دو اصل، در سایر روایات هندی نیز دیده می‌شود. این توصیفات دربارهٔ اصول و طبیعتِ تغییر روابطشان، بجز این اندیشه که یک زوج نقشی در روند تکرار شدنهای آفرینش ایفا می‌کند، و کاینات که سه کیفیت خلوص، فعالیت، و رخوت بر آن حاکم است را توصیف می‌نماید، به‌صورت عمده‌ترین بخش فلسفه‌های هندی درآمد. روایات بعدی بر مبنای آفرینش‌شناسیهای کهنتر، برای به حساب آوردن اعتقادات مختلف، بسط و تعالی می‌یابند. اما آن اندیشه که روشنگری مستلزم دستیابی شخصی به دانش دربارهٔ طبیعت واقعی خویشتن و جهان است، ثابت باقی می‌ماند. یوگا به‌مثابهٔ یک نظام مبتنی بر مقررات، که از طریق آن شخص می‌تواند روند آفرینش و تحصیل دانش متعالی را دنبال کند، از منزلتی مهم در سنن جنوب آسیا برخوردار است.

ورناشرمه‌دارما

کسب دانشی که به آزادی منجر شود، مستلزم صرف وقت و نیروی بسیار است. البته این امر درخور همه کس نیست. در واقع، صرفاً عدهٔ اندکی از سائقهٔ غریزی و انضباط لازم برای صرف زندگی خود در راه جست‌وجوی آزادی برخوردارند. در مورد دیگران، آنچه مهم است انجام دادن اعمال شایسته است، که به‌نوبهٔ خود متضمن فوایدی در زندگی کنونی و یک تولد مجدد برتر است. شرح آنچه اعمال شایسته را تشکیل می‌دهد، بدقت در نظامی که **ورناشرمه دارما** خوانده می‌شد، تدوین شده بود، «وظایف بر طبق کاست (**ورنا**) و پایگاه اجتماعی (**اشرمه**)».

اندیشهٔ اساسی نظام کاست از همان ابتدا در سرود دینی ودایی که چهار طبقه یا ورنای اجتماع را توصیف می‌کرد، پدیدار بود. اما این نظامِ چهار طبقهٔ عام ـ روحانیون، حاکمان / جنگجویان، صنعتگران / بازرگانان / کشاورزان و خدمتگزاران ـ صرفاً چارچوب ایدئولوژیکی، برای سلسله مراتب اجتماعی پیچیده‌تری بود. در این چهار کاست (ورنا)، انبوهی از **جاتی**‌های (گروه‌های زایش) گسترش یافته وجود داشت. اینها به جوامعی که افرادش باهم ازدواج نکرده بودند، و اکثرشان به کارهای خاصی اشتغال داشتند، وابسته بودند. جاتی‌هایی برای نساجان، نجاران، و عصاران، زرگران، نقره‌کاران، و حلبی‌سازان، روحانیون معبد، روحانیونی که مناسک ودایی را برگزار می‌کردند، و روحانیونی که آموزش می‌دادند، وجود داشت سلسله مراتب این گروه‌ها از روستایی به روستای دیگر متفاوت بود. ممکن بود نساجان در یک شهر از اهمیت و اعتبار والایی برخوردار باشند و در شهری دیگر فاقد اعتبار قلمداد شوند. به‌طورکلی، شأن یک جاتی از طریق نوع کاری که صورت می‌گرفت، مشخص می‌شد.

پیشه‌هایی که از لحاظ آداب و شعایر دینی ناپاک محسوب می‌شدند، نظیر کاری که مستلزم حمل کردن مرده، خواه مربوط به مراسم تدفین انسان یا دباغی پوست حیوانات بود، فاقد شأن و اعتبار بودند. یک مؤلفهٔ اقتصادی هم وجود داشت، خانواده‌ای که ثروتمند بود می‌توانست از منزلت والاتری در جامعهٔ خود برخوردار باشد، تا خانواده‌ای فقیرتر با شغلی یکسان در منطقه‌ای دیگر. اما، کاست بالا وضع اقتصادی بالاتر را تضمین نمی‌کرد. در برخی از روستاها، ثروتمندترینِ زمین‌داران شو دره‌ها بودند، و غالباً برهمن‌ها که به‌عنوان روحانیون معبد در جوامع کوچک به خدمت مشغول کاملاً فقیرانه زندگی می‌کردند. نظام کاست جامعه را برحسب طبقه و شغل، سازماندهی می‌کرد، و موقعیت شخص در این نظام، مشخص‌کنندهٔ شغلی بود که در جامعه داشت.

در مورد افراد وابسته به سه طبقهٔ فوقانی، راه و رفتار نیز از طریق مراحل زندگی شخص تعیین می‌شد. چهار اشرمه، چهار مرحله، در زندگی وجود دارد: نخستین مرحله از آنِ یک دانش‌آموز است. اولین آموزگارانِ یک دانش‌آموز خود پدر و مادرند، و آنگاه هنگامی‌که کودک را برای تحصیل نزد یک آموزگار حرفه‌ای که به آموزش و پرورش متناسب با پایگاه اجتماعی خانوادهٔ کودک می‌پردازد می‌فرستند، آموزش رسمی آغاز می‌شود. دومین مرحله مربوط به رئیس خانواده است. هنگامی‌که کودک به مرحلهٔ بلوغ می‌رسد، ازدواج می‌کند، تشکیل خانواده می‌دهد، و به سود خانواده و حفظ موقعیت خود در جامعه به‌کار می‌پردازد. زمانی‌که همین رئیس خانواده، خود صاحب فرزند می‌شود، به مرحلهٔ سوم وارد می‌شود و به‌صورت یک «جنگل‌نشین» درمی‌آید. جنگل‌نشین به فرزندان اجازه می‌دهد تا کارهای خانواده را برعهده بگیرند و خود وی نیروی بیشتری را صرف امور معنوی می‌کند. در پایان، مرحلهٔ چهارم سنیاسه،

مرحلهٔ ترک علایق، فرا می‌رسد. این مرحله برای همگان نیست، اما اگر فردی احساس کند که میل دارد از تولد مجدد خلاصی یابد، می‌تواند خانواده را ترک گوید، از ارتباطات اجتماعی چشم پوشد، و به‌صورت یک ریاضت‌کش درآید. **سنیاسین**، مراسم تدفینش را خود برگزار می‌کند و نام جدیدی برای متمایز ساختن خویشتن از زندگی گذشته‌اش انتخاب می‌کند. او از آن به بعد ممکن است تنها به‌صورت یک نفر تارک دنیا زندگی کند، یا در صومعه‌ای سکنی گزیند و تمام نیرویش را وقف مراقبه و اعمال دینی کند.

فعالیتهای زنان در چهار مرحلهٔ مزبور سازماندهی نشده بود. اگرچه گزارشهای مربوط به شرکت زنان فرزانه در بحثهای اوپانیشادها حاکی از آن است که دختران، مرحلهٔ دانش‌آموزی را در عصر ودایی می‌گذراندند، در قرن اول زنان مجاز نبودند به یادگیری وداها بپردازند. زندگی رئیس خانواده موضوع اصلی مورد توجه زنان به شمار می‌آمد، ازاین‌رو، آموزش و پرورش یک دختر به فراگیری هنر خانه‌داری محدود می‌شد. گفته شده است که مراسم ازدواج یک زن برابر است با مناسکی که ورود یک پسر را به مرحلهٔ رسمی دانش‌آموزی مشخص می‌کند: خدمت کردن زن به شوهرش مانند خدمت کردن به یک گورو (آموزگار روحانی) است، و امور خانواده مناسکهای آتش او محسوب می‌شوند [۳]. زنان موظف بودند هنگامی‌که شوهرانشان به مرحلهٔ جنگل‌نشینی می‌رسیدند همراهی کنند، اما هیچ‌گونه مدرک مستندی دال بر اینکه زنان را ترغیب می‌کردند که تارک دنیا شوند، یا به سهم خود برای نیل به شناخت روحانی تلاش کنند، وجود ندارد.

اکثر پژوهندگان عقیده دارند که شمول سنیاسین، به‌عنوان چهارمین مرحله، کوششی بود برای بازداشتن عامهٔ مردم از ترک کردن وظایف

اجتماعی‌شان و روی آوردن به زندگی مرتاضانه. با تبلیغ ترک علایق به‌عنوان مرحلهٔ پایانی زندگی، بعد از انجام دادن تمام تعهدات اجتماعی، سنت مرتاضانه می‌توانست با نظم اجتماعی بزرگتر تلفیق شود. اما باید توجه کنیم که این برنامه موفقیت محدودی داشت. بیشتر مردم که حس می‌کردند ندایی غیبی آنان را به ترک علایق فرا می‌خواند، تا آخرین سالهای حیاتشان برای شروع زندگی مرتاضانه در انتظار نمی‌ماندند.

سرمشقهای قطعی رفتار برای هر کاست در هر مرحله از زندگی پیش‌بینی شده‌اند. مجموعه‌ای از متون حقوقی برای تنظیم رفتار انسانی و تعریف این‌گونه توقعات تدوین شد. این متون، مانند وداها، از جانب خدا الهام نشد. ولی امروزه، متون مزبور، سمریته، «موضوعاتی که به‌خاطر می‌مانند» تلقی می‌شوند. به عبارت دیگر، گمان می‌رود که این متون، مجموعهٔ مدونی از عرف و سنت است. در همین متون حقوقی است که آرمانهای فلسفی با زندگی روزمره تلاقی می‌کنند. در این متون زندگیِ مناسب دورمه‌ای تعریف می‌شود؛ در آنها نحوهٔ انجام دادن وظایف درخور کاست و مرحلهٔ زندگی شخص تشریح می‌گردند. به‌عنوان مثال، در متون مزبور دربارهٔ سن دقیق کودک برای رفتن به مدرسه و موضوعاتی که باید در آنجا بیاموزد، توضیح داده شده است. فرض بر این بود که مطالب آموزشی باید با کاست متناسب باشند: به فرزند یک برهمن، وداها و اعمال مربوط به مناسک دینی آموخته می‌شد. اگر کودک نوآموز وابسته به کشه‌تریه بود، پس از آشنایی مختصر با وداها، به وی فنون استفاده از جنگ‌افزار و راه و روش سیاستمداری تعلیم داده می‌شد. زنان و شودره‌ها، حتی شایستهٔ شنیدن وداها نبودند، ازاین‌رو، آنان از نظام آموزشی کنار گذاشته شده بودند. در ضمن، شودره‌ها از نظام دینی برهمایی نیز محروم

گشته بودند، زیرا به آنان زبان و اصول مناسک دینی آموخته نمی‌شد.

چون این متون را برهمن‌ها نوشته بودند، به امور مربوط به روحانیون، به تفصیل تمام پرداخته شده بود. مطالب بعدی نیز به مسائل مربوط به دولت می‌پرداختند و نحوهٔ کاربرد قانون را در سطوح مختلف اجتماع بررسی می‌کردند. در نظامی که شکل گرفته بود، برخی از مجازاتها در مورد کاست‌های پایین‌تر بسیار سخت‌تر در نظر گرفته شده بود تا در مورد نخبگان. جنایتِ یک خدمتگزار، هنگامی‌که یک روحانی را می‌کشت بسیار هولناک‌تر به شمار می‌آمد تا جنایت یک روحانی هنگامی‌که یک خدمتگزار را به قتل می‌رساند. اما، برعکس، کاست‌های بالاتر به‌خاطر سرقت سخت‌تر جریمه می‌شدند. یک شودره در قبال مبلغی که دزدیده بود، می‌بایست هشت برابر آن را به‌عنوان جریمه می‌پرداخت، درحالی‌که یک کشه‌تریه سی و دو برابر و یک برهمن شصت و چهار برابر آن را ملزم بود پرداخت کند. مطابق یک نصِّ حقوقی، از آنهایی که تحصیل کرده بودند، انتظار می‌رفت که به موازین اخلاقی بیشتر پایبند باشند.

اصول حقوقی مطروحه در این متون را باید با قید و شرط پذیرفت؛ هرچند چنین استنباط می‌شد که آنها برای همگان قابل استفاده بوده‌اند، در اساس از این قوانین، سه ورنهٔ فوقانی بهره‌مند می‌شدند. بیشتر پژوهندگان معتقدند که سطوح پایین جامعه تحت قوانین مخصوص به خود عمل می‌کردند. صرفاً در دوران جدید بود ـ هنگامی‌که بریتانیا همین قوانین دوران باستان را به‌عنوان نظام حقوقی سراسر هند پذیرفت ـ که قوانین حقوقی مربوط به کاست فوقانی برای همهٔ هندوها به مورد اجرا گذاشته شد. اگرچه این متون حقوقی انعکاس آرمانهای برهمایی‌اند، تا

انعکاس مشاهدات واقعی اما نشان‌دهندهٔ پیشرفت یک امر توأم با رفتار پرهیزگارانه‌اند که به‌وسیلهٔ کاست و پایگاه اجتماعی مشخص شده‌اند.

* * *

همین انتقاد، که ما را از پذیرش اصول حقوقی برحسب ارزش ظاهری بازمی‌دارد، باید در مورد همهٔ مطالب مربوط به دوران ودایی و اوپانیشادی درنظر گرفته شود ـ اینها متون مربوط به یک طبقهٔ برگزیده است و دربارهٔ امور دینیِ بیشتر مردم چیزی به ما نمی‌گویند ـ این موقعیت نامتعادل در دورهٔ دیگر رو به تغییر نهاد. حماسه‌های بزرگ، رامایانا و ماهابهاراتا با سنتهای عامهٔ مردم بیشتر مرتبط هستند و حاکی از آنند که چگونه نظام برهمایی برای یک کاسه کردن اعتقادات و عادات مردم گسترش یافته بود. اعتقادات و عادات تودهٔ مردم در پورانه‌ها بیشتر مشهودند؛ انبوه گستردهٔ ادبیاتی که بعد از حماسه‌ها شکل گرفتند و مجموعه‌هایی از شعر و ترانه که از جنبش دینی قرون‌وسطایی ناشی شدند، در این امر مؤثرند. در فصل بعد، درهم‌آمیزی سنتهای مربوط به روحانیت، اعمال مرتاضانه، و دین‌گراییِ عامه را که به‌صورت هندوئیسم کلاسیک درآمد، بررسی می‌شود.

PDF.tarikhema.org

۳

هندوئیسم کلاسیک و قرون‌وسطایی

در خلال سده‌های پیش از تولد مسیح، هندوئیسم کمتر از آیین بودا و آیین جین محسوس بود. فرمانروایان امپراتوری موریان (۳۴۲ - ۱۸۵ ق‌م.) از آیین بودا حمایت کرده بودند، دیگر پادشاهان سلسله‌های بعدی نیز از حامیان راهبان بودایی و آیین جین به شمار می‌آمدند. اسناد بسیاری حاکی از مساعدتهای اعضای وابسته به طبقات مافوق به صومعه‌های بودایی و آیین جین در این دوران در دست است، اما در مورد حمایت از برهمن‌ها مدارک اندکی وجود دارد. بنابراین، در طی آخرین سدهٔ پیش از تولد مسیح، برهمن‌ها از میانِ مه گمنامی به‌مثابهٔ روحانیون وابسته به یک رسم و آیین معتدل، اندک‌اندک پدیدار شدند. تار و پود این آیین جدید از اعمال و مناسک دینی، دلبستگی به خدایان و بانو ـ خدایان، تمرینهای متفکرانه برای ریاضت و انکار نفس بافته شده بود. وقوف به این رشته‌های سنت از

چهار مجموعهٔ برجستهٔ ادبیات نشئت می‌گرفت: حماسه‌های بزرگ، پورانه‌ها، تنتره‌ها، و ترانه‌های شاعر ـ مقدسان. نتیجهٔ این روند مختلط، فرشینهٔ منقش رنگارنگی از هندوئیسم کلاسیک و قرون‌وسطایی بود.

حماسه‌ها

ادغام سنتهای مربوط به روحانیت و عامهٔ مردم در حماسه‌ها و پورانه‌ها آشکار است. حماسه‌ها از دو منظومهٔ بزرگ، رامایانا و مهابهاراتا، تشکیل شده‌اند. رامایانا حدوداً بین ۲۰۰ پیش از مسیح و ۲۰۰ بعد از مسیح تألیف شده بود، و مهابهاراتا حدوداً بین ۴۰۰ پیش از مسیح و ۳۰۰ بعد از مسیح. هر دوی اینها متونی مختلط هستند که اسطوره‌ها، افسانه‌ها، و فلسفه‌های مختلفی را در چارچوب یک داستان طولانی در برگرفته‌اند. بیشتر این مطالب، بی‌تردید، از سنتهای عامه ناشی شده‌اند. پژوهندگان نظر داده‌اند که هستهٔ داستان رامایانا از منظومه‌ای که به‌وسیلهٔ شاعران دوره‌گرد برای سرگرمی مجالس سلطنتی خوانده می‌شد، نشئت گرفت. این داستانها به‌مثابهٔ متونی دینی که در مورد آنها گمان شده بود که اعمال و کردارِ خودِ خدایان را در هیئتی انسانی نقل می‌کنند، کسب اعتبار کردند.

مهابهاراتا و رامایانا

مهابهاراتا، که تقریباً صدهزار بیت دارد، طویلترین شعر حماسیِ دنیا محسوب می‌شود. این حماسه شامل انبوهی از افسانه‌ها و دانستنیهاست

که کلاً در داستانی واحد دربارهٔ جنگی بر سر حکمفرمایی بر شمالِ هند با همدیگر تلفیق شده‌اند. هستهٔ طرح داستان مزبور، به فرزندان دو برادر مربوط می‌شود. برادر بزرگتر، دهریتاراشاترا، نابینا بود و در ضمن از پادشاهی بر قلمرو پدرش صرف‌نظر کرده بود، اما بعدها هنگامی‌که برادر جوانتر، پاندو، مُرد، برادر بزرگتر پادشاه شد؛ چون هر دو برادر بر قلمرو پادشاهی پدر خویش حکمفرمایی کرده بودند، فرزندان هر دوِی آنها مدعی جانشینی قانونی خود بر قلمرو پدرانشان بودند. تضاد مهاباهاراتا، بر قدرت منازعهٔ میان این دو گروه از عموزادگان متمرکز است. داستان از زاویهٔ دید پانداواها، پنج فرزند پاندو، نقل شده است: یودهیشتیرا، بهیما، آرجونا، نکولا، و شاهادوا. آنان در برابر صد کائوراوا، به رهبری دوریُدهانا، قرار دارند. هنگامی‌که پانداواها علیه حق حکمفرمایی دوریُدهانا نبرد می‌کنند، دهریتاراشاترای کهنسال می‌کوشد صلح را از راه تقسیم قلمرو پادشاهی به دو بخش برقرار سازد. وی حکومت بخش شمالی را به دوریُدهانا تفویض می‌کند و حکومت بخش جنوبی را به یودهیشتیرا می‌دهد. صلح تا هنگام دیدار دوریُدهانا از جنوب و فرو افتادنش به داخل استخر کاخ، که باعث خندهٔ هیشتیرا می‌شود، ادامه می‌یابد. دوریُدهانا با احساس خواری، عموزادهٔ خود را به بازی نرد فرا می‌خوانند. یودهیشتیرا در این بازی ضعف از خود نشان می‌دهد و سراسر قلمرو خود را، به انضمام دروپادی، زن مشترک پانداواها، می‌بازد. کائوراواها می‌کوشند با برهنه کردن دروپادی تحقیرش کنند، ازاین‌رو، می‌خواهند ساری وی را از دور بدنش باز کنند، اما او برای کمک خواستن به درگاه خدا کریشنا استغاثه می‌کند، و پارچهٔ ساری بی‌انتها می‌شود. آنگاه، هر دو مرد به یک دور نهایی بازی نرد دست می‌یازند، با این شرط که طرف بازنده به مدت دوازده سال به تبعید خواهد رفت و سیزدهمین

سال را با هیئتی مبدل سپری خواهد کرد و در صورت شناخته شدن، باید از قلمرو خود به‌عنوان جریمه چشم‌پوشی کند. یودهیشتیرا دوباره بازنده می‌شود و پانداواها، همراه با دروپادی، به درون جنگل می‌روند.

مدت دوازده سال زندگی در جنگل، باعث ماجراهای بسیار می‌شود و فرصت کافی برای خلق داستانهای فرعی در محدودهٔ داستان اصلی فراهم می‌آید. پانداواها در خلال تبعیدشان از مقدسان و خدایان تعالیم ویژه می‌بینند، و از راه تمرینهای مرتاضانه، آموزش از حکیمان، و به‌علت برخوردار شدن از مواهب خدایان، تواناییهای ویژه‌ای کسب می‌کنند - مانند استفاده از جنگ‌افزارهای سحرآمیز و نیرومندیهایِ یوگایی.

آنان در پایان سیزدهمین سال برای پس گرفتن قلمروشان مراجعت می‌کنند، اما دوریُدهانا از بازدادن آن امتناع می‌ورزند، ازاین‌رو، عموزادگان در جنگ داخلیِ بزرگی درگیر می‌شوند. پانداواها در این نبرد فاتح می‌شوند، اما به‌علت کشت و کشتار و از دست دادن خانواده و دوستان دچار پریشانی می‌گردند. با این همه، دو گروه از فرزندان عموزادگان در یک کاخ به سن بلوغ می‌رسند و کسانی‌که در دو طرف میدان نبرد در برابر هم ایستاده بودند و همدیگر را می‌شناختند آشتی می‌کنند. یودهیشتیرا فرمانروایی را به یکی از خویشاوندان جوان واگذار می‌کند و پنج برادر، همراه با زن مشترکشان، به‌سوی مقر ایندرا، خدای آسمان در کوه‌های هیمالیا رهسپار می‌شوند.

رامایانا، صرفاً در حدود یک چهارم مهابهاراتا را در بر می‌گیرد. این بخش نیز مربوط است به نبردی بر سر فرمانروایی بر یک قلمرو این جهانی، اما این‌بار منازعه‌ای است میان آدمیان و دیوان. داشاراتا، پادشاه آیودهیه، دارای سه همسر است که برایش چهار پسر، راما، لکشمانا، شاتروگهونا، و بهاراتا، زائیده‌اند. راما بزرگترینِ آنهاست و قرار است که

وارث تاج و تخت پدر شود، اما جوانترین همسرش، اسکیمس، بر آن است که باید پسر وی پادشاه شود. به داشاراتا یادآور می‌شود که یک‌بار هنگامی‌که من شما را از مهلکه نجات دادم از روی مرحمت قول دادید که پسر مرا به جانشینی خود انتخاب خواهید کرد، و حالا تقاضا دارم که به این قول مرحمت‌آمیزتان با تبعید کردن راما به مدت چهارده سال عمل کنید. پادشاه باید بر سر عهد و پیمان باقی بماند، و حتی راما او را تحریض می‌کند که چنین کند زیرا انجام دادن چنین کاری کاملاً بجاست. بنابراین، راما، با همسرش سیتا، و برادرش لکشمانا برای گذران زندگی عازم جنگل می‌شوند و پادشاه کهنسال از غصه می‌میرد. بهاراتا، برادری که به این صورت وارث تاج و تخت شده است، اهل ساخت و پاخت پنهانی نیست و هنگامی‌که به خانه برمی‌گردد و از ماوقع خبردار می‌شود سخت ناراحت می‌شود. او به جنگل می‌رود و از راما استدعا می‌کند که به خانه برگردد، اما راما برای ماندن در جنگل مصر است، تا عهد و پیمان پدرش را برآورده سازد. آنگاه، باهاراتا به آیودهیه برمی‌گردد، و صندلهای راما را روی تخت می‌گذارد، و به‌عنوان نایب‌السلطنه تا هنگام بازگشت برادرش حکمفرمایی می‌کند.

در ضمن، راوانا، دیو ده‌سری که پادشاه لانکاست، اقدام به ربودن سیتا از کلبهٔ راما در جنگل می‌کند و او را به خانهٔ خود می‌برد. راما سپاهی از خرسها و میمونها فراهم می‌کند تا با کمک آنها به جنگ دیوان برود. بزرگترین دستیارش هنومان است، میمون سپه‌سالاری که فرزند خدایِ باد است. هنومان، کشف می‌کند که سیتا در چه مکانی نگهداری می‌شود. سپاه راما بر روی اقیانوس لانکا پلی بنا می‌کند و با کامیابی دیوان را شکست می‌دهد. سیتا نجات می‌یابد، اما پیش از آنکه راما او را برگرداند، سیتا می‌خواهد اثبات کند که در خلال اسارتش پاک و عفیف باقی مانده

است. او این امر را با گذشتن از میان آتش بی‌آنکه آسیبی ببیند، ثابت می‌کند. از آن پس، راما و خانواده‌اش به آیودهیه، جایی که وفاداری مطلق پادشاه به دارمه، یک دوران طلایی را برای مردمش فراهم می‌کند، برمی‌گردند.

دارمه در هر دو حماسه مضمون مهمی است؛ در رامایانا، راما هنگامی‌که بر وفای به عهد پدرش پای می‌فشارد و به تبعید رفتن خویش را می‌پذیرد، نام نیک و انجام دادن وظیفه را فراتر از دیگر ملاحظات به شمار می‌آورد. سیتا، سرمشق زنانهٔ دارمه است، به‌دنبال راما به تبعید می‌رود و در سراسر دوران اسارت با اندیشیدن به شوهرش از او بسان سپری برای حفظ عفاف خویش استفاده می‌کند. مهابهاراتا مشکلاتی را توصیف می‌کند که هنگامی‌که به‌نظر می‌رسد دارمه، برخلاف انتظارات کردار نیک و بد است، پدید می‌آیند. پایبندی به وظیفهٔ فرزندی باعث می‌شود دروپادی همسر پنج پانداوا شود؛ آروجونا به خانه می‌آید و مادرش، کونتی، را صدا می‌زند تا بیاید و ببیند که او در یک مسابقه چه‌چیزی را برنده شده است. مادرش، درحالی‌که پشتش به اوست، می‌گوید که او باید آنچه را برده است با دیگر برادرانش قسمت کند؛ جایزه دروپادی است. کونتی نمی‌تواند حرفش را پس بگیرد، ازاین‌رو، پسرانش دستورش را برای سهیم شدن در شوهری دروپادی می‌پذیرند، به شرط آنکه خود دروپادی با این برنامه موافق باشد. یک واقعهٔ عبرت‌آموز دشوار دیگر در پایان مهابهاراتا اتفاق می‌افتد، و آن هنگامی است که یودهیشتیرا به آسمان می‌رسد. در آنجا او ملاحظه می‌کند که دوریُدهانا، دشمن بزرگش، از دریافت پاداشهای مینوی لذت می‌برد چرا که دارمه‌اش را به‌عنوان یک سلحشور انجام داده است. درحالی‌که دوریُدهانا وظایفش در دنیای فانی به انجام رسانده است، مقدر می‌شود که یودهیشتیرا یک بار دیگر برای

فایق آمدن بر آخرین بقایای تعلق خاطری که او را مقید داشته بود، دوباره متولد شود. این تعلق خاطر هنگامی‌که وی از ورود به بهشت سر باز زد، مگر آنکه سگی هم که با او دوست شده بود رخصت ورود یابد، مشخص شد. سگ دارمه، خدای خودش از آب درآمد.

بوگه‌ودگیتا

موضوع نحوهٔ آشتی دادن تناقضات آشکار در دارمه و کاربرد آن در مورد زندگی روزمره، مرکز توجه بوگه‌ودگیتاست. بوگه‌ودگیتا بخشی از مهابهاراتاست. این متن، شامل گفت‌وشنودی است میان آرجونا، بزرگترین سلحشور در میان پانداواها، و خدا کریشنا، که او نیز به‌خاطر مهارتهای رزمی‌اش مورد افتخار است. کریشنا نقش ارابه‌ران آرجونا را برعهده گرفته است و درست قبل از اینکه نبرد شروع شود، آرجونا و کریشنا، سواره وارد میدان جنگ می‌شوند و سپاهیانی را که در برابر هم ایستاده‌اند، بررسی می‌کنند. آرجونا به هر دو سپاه می‌نگرد و می‌بیند که خویشاوندان و دوستانش را در هر دو سپاه گردآورده‌اند. او درمی‌یابد که بناچار آنهایی را که دوست می‌دارد باید بکشد، ازاین‌رو، افسرده خاطر می‌شود، و کمانش را بر زمین می‌اندازد. کریشنا می‌کوشد وی را متقاعد کند که موظف است بجنگد، اما آرجونا هیچ راهی برای به تعادل درآوردن لزوم انجام دادن وظیفه‌اش با لزوم اجتناب از گناه کشتن خویشاوندان و استادان والامقامش پیدا نمی‌کند. آنگاه، کریشنا نحوهٔ به سر بردن با یک زندگی دارمه‌وار را به آرجونا آموزش می‌دهد.

نخستین تعلیم کریشنا این است که بدنْ خودِ شخص نیست، ازاین‌رو،

آن که کشته می‌شود، واقعاً خودِ انسان نیست. خودِ حقیقی، آتمن ازلی است، که کشته ناشدنی است. خود حقیقی فقط در بدن سکنی می‌گزیند، مثل یک دست لباس؛ و آنگاه در موقع مرگ تن را رها می‌کند و به‌هنگام تولد مجدد بدنی دیگر پیدا می‌کند. این امر تداوم می‌یابد، عمر بعد از عمر، تا موقعی‌که خود از چرخهٔ تولد مجدد رهایی یابد. در بوگه‌ودگیتا، کریشنا سه راه را که به رهایی منجر می‌شود مطرح می‌کند: ۱. روش معرفت (**جنیانه‌یوگا**) ۲. روش عمل (**کارمایوگا**) ۳. روش ایثار (**بهکتی‌یوگا**).

روش معرفت اصولاً سنت اوپانیشادهاست. این معرفت، که دستیابی به آن لازم است، عبارت از ادراکی است از طبیعت حقیقیِ خود، به‌عنوان **آتمن** که خصوصیات یکسانی به‌عنوان برهمن دارد. شخص خردمند، که آتمن را می‌شناسد، آرام است، زیرا او از قید نفسانیات رسته است. او نه دارای تعلق‌خاطر است و نه دچار ترس و بیم؛ او را نه لذت متأثر می‌کند و نه رنج، زیرا که هر دویِ اینها جنبه‌های یک واقعیت هستند.

راه عمل، مستلزم آن است که شخص وظایفش را طبق ورناشرمه‌دارمه انجام دهد، اما وی باید بدون دلبستگیِ خاطر به نتایج اعمالش به انجام دادن امور اقدام ورزد. به عبارت دیگر، اعمال شخص باید بدون بیم از پادافره یا توقع پاداش تحقق یابند، و صرفاً به‌خاطر انجام دادن وظیفه باشد. کوشش آرجونا برای دست کشیدن از انجام دادن اعمال مقرر شده‌اش، یعنی وظیفهٔ سلحشوری او برای رزم، راه‌حل مناسبی برای مسئلهٔ مواجه شدن با کارمن از میان اعمال نیست. شخص بسادگی نمی‌تواند از انجام دادن وظیفه‌اش امتناع ورزد. کریشنا خاطرنشان می‌کند که او، خود، ایزدی متعال است که گیتی را می‌آفریند و حفظ می‌کند. اگر او اعمالش را متوقف کند، کائنات دیگر وجود نخواهد داشت. به همین ترتیب، همهٔ آدمیان باید اعمال متناسب با دارمهٔ خود را انجام دهند. اما آن

اعمال، باید بدون توجه به ثمراتشان انجام پذیرند. اگر اعمال بدون هوای نفس انجام گرفته باشند، آنگاه کارمن الزام‌آور را ایجاد نمی‌کنند. آسانترین راه برای رسیدن به این وارستگی، عبارت است پیشکش کردن تمام اعمال به کریشنا؛ در آن صورت آنگاه، شخص ممکن است به هیئت شخصی کامل، که کار را به‌خاطر لُکاسنگراها، برای «خوبی جهان»، انجام می‌دهد، درآید.

در سراسر متن، تعالیم کریشنا اعمال دینی را با زندگی روزمره پیوند می‌دهند. آن اعمال که به آزادی منجر می‌شوند، صرفاً مناسک مربوط به قربانی کردن نیستند، هر فعالیت روزانه‌ای ممکن است به کریشنا پیشکش شود. آنچه مهم است، حالت اعمالی است که انجام می‌شوند، نه نوع عمل. به این ترتیب، مزایای اعمال دینی برای غیربرهمن‌ها قابل دسترسند. شخص نیازی به انجام دادن مناسک مربوط به قربانی کردن یا گذراندن سالهایی را در حالت مراقبه برای نیل به رهایی ندارد. درعوض، هنگامی‌که شخص اعمالش را به خدا پیشکش می‌کند، عمل عادیِ او نیز در شمار مناسک مربوط به آیین قربانی کردن قرار می‌گیرد. بنابراین، فعالیت مربوط به رفتار عبادی با همهٔ فعالیتهای روزانه، ذاتی و همسان شده است.

بخش بوگه‌ودگیتا برای تعریف کردن راهِ سوم، بهکتی‌یوگا، روش ایثار کردن، است. راه رسیدن به معرفت مستلزم صرف وقت و آموزش است و صرفاً تحت سرپرستی یک آموزگار باید صورت پذیرد. نیل به این هدف برای غیربرهمن‌هایِ آموزش‌ندیده، بسیار دشوار است، حتی اگر آنها امکاناتی نیز در اختیار داشته باشند. اما راه ایثار کردن، یک راه خانوادگی و قابل دسترس برای همهٔ مردم است، زیرا زنان و شودره‌ها را از شرکت جستن در دین ودایی محرومند. ایثار صمیمانه به کریشنا، جایگزین کل

معرفت و حتی اعمال می‌شود. گفته شده است که حتی آدم بدکار اگر با ایثار کامل به درگاه کریشنا نیایش کند، ممکن است به رهایی نایل آید، زیرا چنین نیایشی باعث خواهد شد که او پاکدامن شود و، بدین‌ترتیب، به صلح ابدی برسد. اگر آدم پارسا در همهٔ لحظاتِ زندگی، کریشنا را مرکز توجه قرار دهد، آنگاه وی از قید و بند کارمن رهایی می‌یابد.

بهکتی‌یوگا، شباهت بسیار به کارمایوگا دارد: هر دو شیوه‌هایی را برای پیدا کردن راهی به‌سوی رهایی تدارک می‌بینند. علاوه بر این، حالت رهایی به دست آمده، خود حالتی است از معرفت. بنابراین، کل سه راه باهم تداخل دارند. آموزشهای گوناگون منحصر به فرد نیستند و راههای متناوبی برای دستیابی به هدف مشترک وجود دارند. در بوگه‌ودگیتا، تعالیم کریشنا شیوه‌های زندگیِ سطوحِ مختلف جامعه را به نمونهٔ بزرگترِ دارمه پیوند می‌دهد. در یک پاراگراف، کریشنا به آرجونا می‌گوید بهتر است که شخص وظیفهٔ خود را به‌طور ناقص انجام دهد تا وظیفهٔ شخص دیگر را به‌نحو احسن (۱۸ . ۴۷). متن مزبور دارمهٔ کاست‌های مختلف را به‌طور اختصار شرح می‌دهد، اما این نکته قابل توجه است که در این متن وظایف برهمن‌ها و کشه‌تریه‌ها به تفصیل تعریف شده اما دربارهٔ وایشیه‌ها کمتر صحبت به میان آمده و یگانه وظیفهٔ مختص به شودره‌ها خدمت کردن عنوان شده است. (۱۸. ۴۱ ـ ۴۴). با این‌همه، این متن الگویی را برای شمول گروه‌های گوناگون در چارچوب یک نظام که با **Hinduinclusivism** بعدی هماهنگ است. پیشنهاد می‌کند.

خصوصیتی که مجموعهٔ بهکتی‌یوگا را از جنیانه‌یوگا و کارمایوگا متمایز می‌کند، ارتباط میان مؤمن و خداست. در صراط ایمان، کریشنا نقش نجات‌دهنده را ایفا می‌نماید. مؤمن به واسطهٔ کوشش فردی خود پیشرفت می‌کند، اما کریشنا نیز به او یاری می‌رساند. او مردم را با لطف الهی از قید

اسارت می‌رهاند و آنان را از صلح ابدی مطمئن می‌سازد. کریشنا یک ایزد نجات‌دهندهٔ شخصی است و، در عین حال، با برهمن غیرشخصی همسان دانسته شده است. در بوگه‌ودگیتا، مطلقِ غیرشخصی فیلسوفان اوپانیشادی با یکتاپرستی رفتار دینی عوامانه خلط شده است.

یکتاپرستی کلاسیک و قرون‌وسطایی

عصر بعد از دوران حماسی، عصر کلاسیک تمدن هندی تلقی می‌شود. در خلال این عصر، سلسلهٔ گوپته یک امپراتوری تأسیس کرد که بر بخش اعظم شمال هند فرمانروایی داشت و در ضمن، از لحاظ فرهنگی هم سرزمینهای جنوبی را تحت تأثیر قرار داد. دوران سلسلهٔ گوپته، تقریباً از ۳۲۰ تا ۵۰۰ م. طول کشید، و ظهور مجدد هندوئیسم را به‌عنوان آیین مسلط جنوب آسیا، رقم زد. پشتیبانی حکومت، موجب ایجاد معابد بزرگ در مراکز شهری شد و به گسترش دانش‌پژوهی مرتبط با دین، یاری رسانید. روشهای پیشرفتهٔ علم هیئت و اخترشناسی برای محاسبهٔ تقویم دینی به‌وجود آمد. لزوم انتقال و ازبرخوانیِ دقیقِ متونِ شروتی به تشکل مهم دستور زبان، علم اشتقاق، واج‌شناسی، و بحور عروضی منجر شد. مکتبهای فلسفی دربارهٔ کیهان‌شناسی، طبایع‌الهی و انسانی و ارتباط بین آنها، و شیوه‌های دانش‌آموختنی که باعث جهل و گرفتاری می‌شود، و راههای نیل به دانش متعالی و وارستگی نظریه‌پردازی کردند. سایر عرصه‌های فرهنگی نیز در ارتباطِ با دین پیشرفت کرد. علوم پزشکی بر مبنای اندیشه‌های متون مقدس، دربارهٔ ارتباط میان بدن انسان و کیهان استوار شده بود. هنر، موسیقی، رقص، و تئاتر بر اسطوره و آیینهای دینی

متمرکز بود. معماری معبد شکلها و معانی تازه‌ای پیدا کرد.

ویژگی عمدهٔ تعریف این هندوئیسم کلاسیک یکتاپرستی آن است؛ یکتاپرستی‌ای که بر مناسک دینی همگانی و اعمال مرتاضانه سایه افکند. در مناسک دینی همگانی، معابد بزرگ، مراکزی بودند برای نیایش خدایانی که به داخل قلمرو اقتدار آیین برهمنی آورده شده بودند. اینها خدایانی محلی بودند که به واسطهٔ یک همذات‌پنداری با برهمن به‌صورت خدایانی عام درآمده بودند. در میان سنتهای مرتاضانه، یکتاپرستی با یوگا، برای به‌وجود آوردن نظامهای رازورانهٔ معروف به مکتب تنتره، ادغام شده است. در آن زمان اندیشه‌های مکتب تنتره را عوام فهم ساخته و آنها را در روندِ کلی سنن دینی وارد کرده بودند. نظامهای جدید وابسته به الهیات، با ترکیب شدنِ فلسفهٔ اوپانیشادی با ایمان و یوگای قرون‌وسطایی گسترش یافتند. آنگاه، در اواخر دوران قرون‌وسطایی، زمانی‌که مسلمانان بر شمال هند فرمانروایی می‌کردند، محمل نیروی حیاتی هندو، به شاعر ـ مقدسانِ ملهم از یک نهضت دینی واگذار شد، نهضتی که از پرداختن به آداب‌پرستیِ سنتی فراتر می‌رفت و بر تجربیات شخصی از عالم ربوبیت تکیه می‌کرد.

یکتاپرستی در پورانه‌ها

پورانه‌ها، کتابهای «کهن» دوران کلاسیک و قرون‌وسطا، منتخبهایی از اسطوره، افسانه، و تاریخند که سنتهای مبتنی بر خداشناسی عامهٔ مردم را منعکس می‌کنند. هجده پورانهٔ بزرگ وجود دارد، که بیشتر هندوها آنها را مقدس می‌شمارند، و چند پورانهٔ کوچکتر هم در دست است که از اعتبار

محلی برخوردارند. برخی از مکاتب هندوئیسم آنها را، درست مانند وداها، شروتی و وحی، تلقی می‌کنند. پورانه‌ها را همراه با حماسه‌ها غالباً پنجمین ودا می‌نامند، و چون این متون، بدون توجه به کاست، برای عموم مردم قابل دسترس بوده‌اند، عملاً بسیار بیشتر از چهار ودای اصلی تأثیر گذارند. برعکسِ وداها، این متون را هیچ‌گاه برای استفاده در مناسک دینی مدون نکردند. متون مزبور به‌مثابهٔ سنن شفاهی، با تغییرات محلی بسیار، سینه به سینه نقل شده بودند، و در زمانها و مکانهای مختلف، هم به زبان سنسکریت و هم به زبانهای بومی، به رشتهٔ تحریر درآمده بودند. مطالب مندرج در پورانه‌های جداگانه، حاکی از تحریفات و اضافاتی است که تقریباً اسناد دادن تاریخهای صحیح را به آنها ناممکن می‌سازد. به‌طورکلی، قسمت عمدهٔ مطالب احتمالاً در اواخر دورهٔ سلسلهٔ گوپته (حدود ۵۰۰ ب‌م.) تدوین شد، اما درج مطالب اضافی، بعداً در مدت زمانی طولانی انجام پذیرفت. اسناد دادن یک تاریخ کلی برای هجده پورانهٔ بزرگ از ۴۰۰ تا ۱۰۰۰ بعد از میلاد خواهد بود.

بنابر سنت، پورانه‌ها دارای پنج موضوعند: آفرینشِ جهان، انقراضِ جهان، ادوارِ جهان، شجره‌نامه‌ها، و داستانهایی دربارهٔ اخلاف دودمانهایی که در شجره‌نامه‌ها از آنها نام برده شده است. در واقع، این موضوعها فقط بخشی از مطالب پورانه‌ای را تشکیل می‌دهند. سایر موضوعها، با توجه بیشتر مواجه شد، از جملهٔ آنها چهار هدفِ زندگی (یعنی ثروت، لذت، وظیفهٔ اجتماعی، و رهایی یافتن از تولد مجدد)، مراعاتهای دینی (**وراته‌ها**)، آیین و مراسم برای درگذشتگان (**شراده**)، اوصاف اماکن زیارتی (**تیرتهه‌ها**)، هدایا یا خیرات (**دیْنه**)، وسایلِ امرار معاش، تجلیات موجودات متعالی، رهایی یافتن از تولد مجدد، و برهمن به‌عنوان حامی واقعی کیهان است. این متون پنجره‌ای به زندگی دینیِ واقعی هندوئیسم، با تمام

پیچیدگی ارزشمند و تجلیات بی‌شمارش، می‌گشاید.

هر پورانه به تأکید کردن بر یک ایزد خاص به‌عنوان ذات‌لایزال که مسئول آفرینش و نظم جهان است، گرایش دارد. اسطوره‌های مربوط به خدایان، مبادی اماکن مقدس و مناسک دینی را توضیح می‌دهند. تعاریف فلسفی در مورد شیوه‌های صحیح رفتار و نیل به آرمانها در زندگی، به‌عنوان موضوع مذاکرات، در میان حکیمان و ایزدان و حتی در میان خودِ خدایان، بررسی شده‌اند. خدایان و بانو ـ خدایان راجع به اینکه چگونه شخص باید آیینهای مربوط به نیایش و پرداختن به حالتهای روانی را انجام دهد تا به اهداف روحانی نظیر رهایی یافتن از تولد مجدد بینجامد، به مباحثه می‌پردازند.

یکتاپرستی و توحیدی که بر پورانه‌ها حاکم است، تازگی ندارد. برخی از اوپانیشادها برهمن را با ایزدان خاص یکسان پنداشته‌اند. اما در بوگه‌ودگیتا، کریشنا ایزدی است نجات‌دهنده، و در عین حال خدایی است که می‌آفریند و کیهان را اداره می‌کند. نقش کریشنا به‌عنوان نجات‌دهنده، هنگامی‌که می‌گوید که به‌خاطر دوستدارانش به جهان قدم نهاده است، آشکارا بیان شده است.

هرگاه نقصانی در عدالت پدید آید، آرجنه حاضر می‌شود.
و هرگاه طغیانی به واسطهٔ بی‌عدالتی رخ دهد، آنگاه خودم حاضر می‌شوم.
برای محافظت از نیکی و نابودی بدکاران،
به‌خاطر استقرار عدالت، من در تمام اعصار متولد شده‌ام.

(بوگه‌ودگیتا، ۴، ۷ ـ ۸)

در این بند، کریشنا آنچه را نظریهٔ اَوَه‌تارَه نام گرفت، توضیح می‌دهد. واژهٔ اَوَتارَه به‌معنای «هبوط، تجسد» است. هرگاه که بی‌نظمی در جهان رخ

می‌دهد، خدا هیئتی جسمانی به خود می‌گیرد و برای استقرار مجدد نظم، به‌سوی جهان هبوط می‌کند. بنابراین، کریشنا صرفاً ارابه‌ران آرجنه نیست، او نمادی از خدای متعال است که می‌آفریند، محافظت می‌کند، و جهان را نابود می‌کند. در بوگه‌ودگیتا، آرجنه رخصت می‌یابد به هیئتِ کیهانیِ کریشنا اجمالاً نظری افکند. او کل کیهان، خورشید، اختران، سیاره‌ها، و همهٔ مردم گردآمده در داخل بدن کریشنا را می‌بیند. کریشنا به او می‌گوید هر چیزی که وجود دارد، بخشی است از خودش، اما او چیزهای دیگر را محدود نکرده است. به عبارت دیگر، درست مانند پوروشهٔ ودایی، ده انگشت دراز را در فراسوی جهانِ محدَث باز کرده است، به همین صورت نیز کریشنا کل کیهان است و اندکی بیشتر. به‌عنوان یک اَوَه‌تارَهٔ **متعال**، ایزد مزبور، به‌طور همزمان، برهمن والامقام و کریشنایِ در همه جا حاضر است. این امر، فلسفهٔ برهمنی را به یکتاپرستی عامه‌پسند نزدیک می‌سازد.

یکسان دانستن یک ایزد با برهمن، طبعاً باعث متعالی شدن آن ایزد می‌شود. اما در جنوب آسیا خدایان و بانو ـ خدایانِ بسیاری وجود دارند و مردم بسادگی از سنتهای محلی صرف نظر نمی‌کنند، زیرا آنان اعتقادی به یک اصل **متعالی** پیدا کرده‌اند. در عوض، هندوئیسم، راههایی را برای گنجانیدن خدایان گوناگون در متن فلسفهٔ برهمنی ابداع کرد. ازاین‌رو، خدایان مختلف به‌عنوان تجلیات یک **ذات لایزال** در نظر گرفته شدند. برهمنِ یگانه همهٔ صورتهای متنوع کائنات عینی را به خود می‌گیرد و این امر شامل خدایان و بانو ـ خدایان مربوط به سنتهای محلی نیز می‌شود. این نظام صورتهای متنوع الهی، از خدایان هم فراتر می‌رود تا نقش و نگارهای مقدس، کتابهای مقدس، و قدیسان را در بر گیرد.

با تعریف از خدایی مشخص به‌عنوان **ذات‌لایزال** یگانه که همهٔ خدایان

و بانو ـ خدایان از او نشئت می‌گیرند، سه آیین اساسی پدید آمد. آنهایی که **ویشنو** را والاترین خدا تلقی می‌کنند، **پیروان ویشنو** نامیده می‌شوند. آنهایی که **شیوا** را **ذات لایزال** می‌دانند، **پیروان شیوا** به شمار می‌آیند. پیروان **دِئوی**، بانو خدا، **شاکته** نام دارند، زیرا نیرویی که باعث آفرینش کیهان شده است، یک **شاکتی** ارگان زنانه است. اینان سه خدای بزرگند که بر ادبیات پورانه‌ای سایه افکنده‌اند و از عصر کلاسیک تا اعصار جدید کانون توجه هندوئیسم تلقی شده‌اند.

ویشنو

از میان سه خدای بزرگ، ویشنو به آسانترین وجه با فلسفهٔ برهمنی هماهنگ درمی‌آید. ویشنو به‌مثابهٔ خدایی شاهانه، که بسیار با دارمه مربوط است، توصیف شده است. او به‌طور تغییر ناپذیری با نظریهٔ اَوَه‌تارَه مرتبط شده است. هر وقت که احتمال بی‌عدالتی می‌رود ویشنو برای حفظ نظم وارد جهان می‌شود. اندیشهٔ تجسدهای متوالی، به ویشنو امکان داد تا خدایان دیگر را در خود مستحیل کند، بدین‌ترتیب، سنتهای دینی مختلف را در یک نظام باهم تلفیق کرد. ازاین‌رو، به‌عنوان مثال، ویشنو در وداها بسان ایزدی کوچک اندام مجسم شده است تا جهان را از ارواح پلیدی که خدایان را خلع ید کرده بودند، بازستاند. شمار تجسدها از یک پورانه به پورانهٔ دیگر فرق می‌کند، اما در مشهورترین روایت شمارشان ده اَوَه‌تارَه قید شده است. در میان اینها، کریشنا و راما، قهرمانانی که پیروزی دارمه را در مهابهاراتا و رامایانا تضمین کردند، بسیار مقدس شمرده شده‌اند.

اما تجلی ویشنو به اَوَه‌تارَه‌ها محدود نمی‌شود. بنابر نظر پیروان ویشنو

در قبال داستان آفرینش، همهٔ ایزدان از ویشنو نشئت می‌گیرند. ویشنو برهمن است و علت و جوهر کائنات. او هم هوشِ پوروشه است و هم جسمِ پره‌کریتی؛ (دو اصل ازلی فلسفهٔ سانگکیه) و در ضمن او زمان (کاله) است که ارتباط و جدایی پوروشه و پره‌کریتی را فراهم می‌سازد. در نظریهٔ کهن سانگکیه، دو اصل ازلی در نهایت از هم جدا می‌شدند، اما در پورانه‌ها هر دو آنها جزو ویشنوی نامتناهی محسوب می‌شوند. آفرینش، هنگامی‌که ویشنو تعادل سه کیفیت (گوناها) پره‌کریتی را به هم می‌زند، که در نتیجه باعث می‌شود تا پره‌کریتی عناصر هستی را ایجاد کند، شروع می‌شود. این عناصر باهم گرد می‌آیند تا تخم‌مرغ عظیمی را به‌وجود آورند و آن را روی آبهای کیهان قرار دهند. ویشنو به‌عنوان خدای آفرینشگر، **برهما**، به درون این جهانْ ـ تخم‌مرغ وارد می‌شود و آفرینش را تدارک می‌بیند. آنگاه او نقش ویشنوی پاسدار را برعهده می‌گیرد و از نظم جهان پاسداری می‌کند. سرانجام، او به هیئت شیوای نابودگر در می‌آید و آفریدهٔ خود را درون یک اقیانوس بزرگ غرق می‌کند.

بعد از آن، ویشنو روی آبها به استراحت می‌پردازد تا زمان مناسب برای آفرینشی جدید فرا رسد. تصویر خدای خوابیده بر پشت ماری راکه روی اقیانوس شناور است، غالباً در هنر هندو ترسیم کرده‌اند. آفرینش در هنگامی‌که نیلوفری آبی از ناف ویشنو می‌روید، دوباره آغاز می‌شود و برهما از درونِ شکوفه پدیدار می‌شود تا یک‌بار دیگر جهانها را بیافریند. این امر یک همتراز فرعی آفرینش است، زیرا نابودیِ کیهان همهٔ راه را به‌سوی پره‌کریتیِ متحد باز نگشته است. در خلال این اعصارِ جنبش و سکون، چرخه‌های کوچکترِ آفرینش وجود دارند. کوچکترین چرخه از چهار دوران ساخته شده است: دوران نخستین دورانی است خشن، زیرا که دارمه نیرومند است، اما در ادوار بعدی دارمه رو به زوال می‌گذارد.

دوران چهارم **کالی یوگا**، دوران تاریک، نامیده می‌شود، دورانی که دارمه بسیار ناتوان است و مردم از انجام دادن وظایفشان قصور می‌ورزند و حتی در پیِ تقوا هم نیستند. جهان به‌طور دایم در کالی‌یوگایی به سر می‌برد که حدوداً از سال ۳۱۰۲ ق‌م. موقعی‌که دارمه بکلی ناتوان گشت، شروع شد، چنین جهانی نابود می‌گردد و دوباره آفریده می‌شود، تا یک دوران طلایی جدید آغاز شود. این چهار دوران با هم، یک مانواتارا یا «زندگی منو» نامیده مـی‌شود، و ۴/۳۲۰/۰۰۰ سال طول مـی‌کشد. یک‌هزار سال از این مانواتاراها، یک روز براهما را تشکیل می‌دهد. هر روز به‌دنبال یک شب، براهما فرا می‌رسد، شبی که در طی آن ویشنو می‌خسبد. یک روز و یک شب، یک کولپه را تشکیل می‌دهند. آنگاه، ویشنو از خواب بـرمی‌خیزد کولپهٔ تازه آغاز می‌شود. بعد از صد سالِ سیصد و شصت شب و روزه، روند کامل آفرینش بـرگشت مـی‌کند، تـا اینکه ویشنو دوباره پوروشه و پره‌کریتی را جـذب کـند و زمـان بـه درون خـودِ وی بـرگردد. ایـن نـظام چرخه‌ایِ زمان را، مردمِ گرفتار شده در دورِ تولد مجدد، که بر مبنای سطح کیهانی بزرگ جلوه داده شده است، تجربه می‌کنند.

گمان می‌رود اَوَه‌تارَه‌های مختلف بدین قصد ظاهر می‌شوند تا نیازهای دوره‌های خاص را برآورده سازند. ویشنو در دورهٔ پیشین، هنگامی‌که به اندازهٔ کافی برای امکان‌پذیر ساختن قانون عادلانه‌اش دارمه وجود داشت، باعنوان **راما** تجسد پیدا کرد. آنگاه، هنگامی‌که **دوران تـاریک** شـروع شـد، اعمال دینی می‌بایست تغییر داده می‌شد، درنتیجه بـدین قـصد بـود کـه ویشنو به‌صورت کریشنا تجلی نمود. او نه فقط به پانداواها در جنگ کبیر یاری رسانید، بلکه زمانی‌که دارمهٔ بسیار اندکی در جهان وجود داشت و دیگر خودکوشی کافی نـبود، راه وارسـتگی را کـه راه رسـتگاری است، تعلیم داد.

کریشنای پورانه‌ها، شباهت اندکی به مشاور الهی بوگه‌ودگیتا دارد. داستانهای پورانی روی کریشنای کودک، که به‌نحوی معجزه‌آسا آنهایی را که برای کُشتنش اعزام شده‌اند می‌کشد، متمرکز است، کودکی تُخس که شهر کودکان را در غم و شادی رهبری می‌کند، جوانی الهی که گُپی‌ها (زنان شیرفروش) را با نوای فلوتش شادمان می‌سازد و با آنها در جنگل می‌رقصد.

شیوا

پیروان شیوا نقش برتر را به شیوا نسبت می‌دهند، و ویشنو و همهٔ ایزدان دیگر را به چشم مظاهر خدای بزرگشان می‌نگرند. شیوا به‌عنوان خدایی که مجموعه‌ای از تضادهاست، توصیف شده است؛ زیرا او در آنِ واحد هم فارغ از قید تعلقات دنیوی است و هم رئیس خانواده، هم یک یوگاگر بی‌همسر است، هم یک شوهر. اما این امر در نظام اعتقادی هندو تناقض محسوب نمی‌شود، برای اینکه ریاضت‌گرایی موجدِ نیروی درونی است که شدیداً با نیروی جنسی نسبت دارد. قدرت چنین نیرویی ممکن است هم خلاق و هم مخرب باشد، و پیروان شیوا با توصیف وی هم به‌عنوان خلاق و هم به‌عنوان مخرب، بر قدرت مخوف و دیگربودگی[1] خدا تأکید می‌ورزند. این مسئله، باتوجه به سرنخهای به دست آمده از اساطیر مربوط به شیوا، اشاره دارد براینکه ممکن است شیوا یک خدای نا ـ آریایی باشد.

شیوا در سرودهای ودایی نقشی ایفا نمی‌کند، هرچند او بعداً با رودرِه،

1. Otherness.

خدای ودایی، هویتی یکسان پیدا کرد. از شیوا در برخی از اوپانیشادها یاد شده است، و در شوه‌تشوه‌تره اوپانیشاد، به‌عنوان خدای برتر، با برهمن، آفریدگار کیهان، همسان تلقی شده است. او چند بار در حماسه‌ها در جاهایی که تعلیم می‌دهد، ظاهر می‌شود، دانش ارزانی می‌دارد، و به آنانی که به ریاضتهای یوگایی دست می‌یازند، پاداش می‌دهد. بدیهی به‌نظر می‌رسد که این خدا تاریخی طولانی در محدودهٔ سنتهای نابرهمنی داشت، اما، صرفاً بااکراه به داخل روند کلی راه یافته بود. اکراه به‌خاطر گنجاندن شیوا در آیین برهمن در داستانِ سَتی تشریح شده است.

سَتی زن شیوا و دختر داکشه است. یک روز او دریافت که پدرش تصمیم دارد مناسک مربوط به قربانی کردن را برگزار کند و بدین سبب همهٔ خدایان، جز شیوا را دعوت کرده است. با احساس حقارت از نادیده گرفتن شوهرش، او با گذشتن از میان آتشی که با قدرت یوگاییش برافروخته بود، دست به خودکشی می‌زند. شیوا خشمگین می‌شود، هیئتی مهیب به خود می‌گیرد، مراسم قربانی کردن را به هم می‌زند، و داکشه را می‌کُشد. آنگاه، خدا داکشه را زنده می‌کند و مناسک مربوط به قربانی کردن را دوباره به راه می‌اندازد، و این بار، برگزاریِ مناسک با حضور شیوا تداوم می‌یابد.

در پورانه‌های پیرو شیوا، شیوا مطلق است، خدایِ مسئول آفرینش، حفاظت، و نابودی کیهان است. پاراما شیوا (شیوای برتر)، با از هم متمایز کردن دو جنبه، شیوای مردانه و شاکتی زنانه، اقدام به آفرینش می‌کند. شاکتی، قدرت فعالِ الهی، عامل آفرینش است. او در همهٔ نامها و شکلهای کیهان پدیدار می‌شود. وحدت این دو جنبه، در تصویری از شیوا با بدنی که نیمه راستش مرد و نیمهٔ چپ آن زن است، نشان داده شده است. همچنین شیوا و شاکتی در **لینگمِ** شیوا، قضیبی که در داخل **یونیِ**

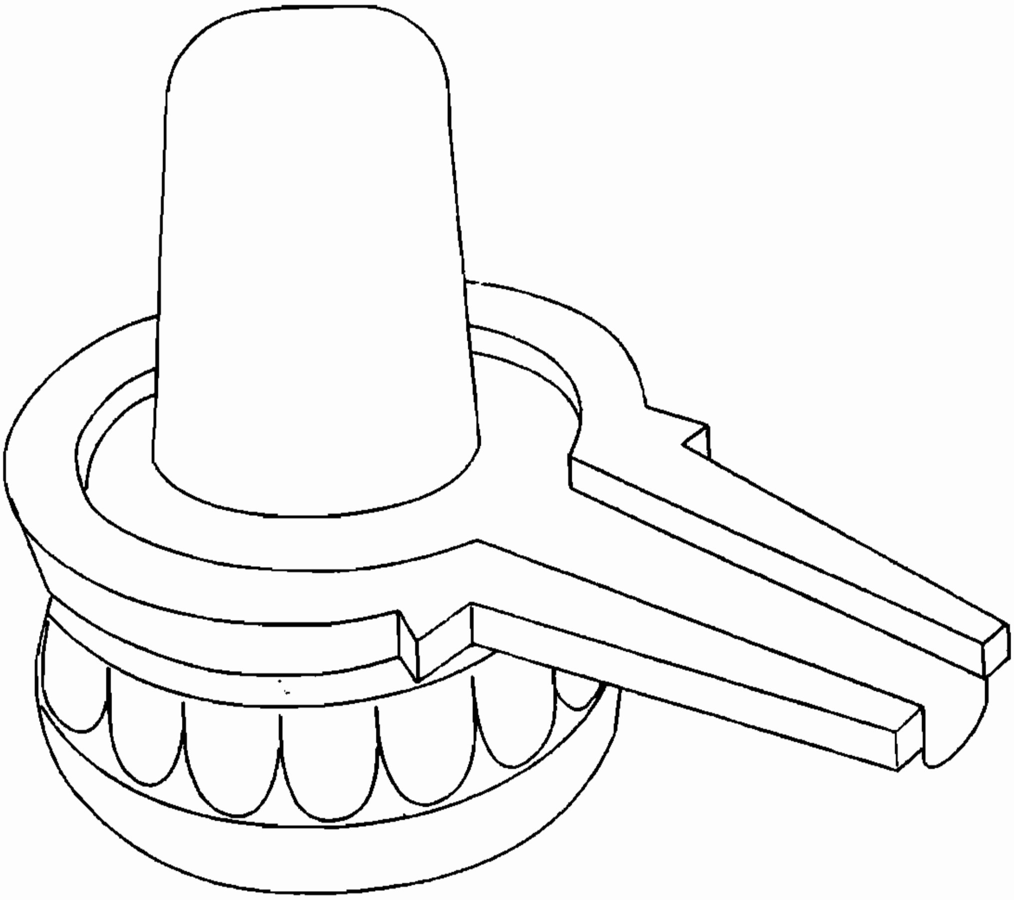
مدور نمادِ شاکتی زنانه، قرار دارد، یکی شده‌اند.

اگـرچـه شـیوا بـه‌عنوان ویـرانگـر شـناخته مـی‌شود و گـرایشـهای مرتاضانه‌اش با روشهای خشن همراه است، در عین حال دربارهٔ دلسوزی و حـمایت او داسـتانهایی وجـود دارد. هـنگامی‌که ایـزدان و دیـوان آب اقیانوس را برای به دست آوردن آب حیات[1] به هم می‌زدند، یک نوع زهر در اقیانوس ریختند که خبر از نابود کردن کل زندگی می‌داد. شیوا زهر را بلعید، زهر به اندازه‌ای قوی بود که موجب کبود گشتن گلویش شـد. در تصاویرِ این خدا، معمولاً این تغییر رنگ نشان داده می‌شود. همچنین در تصاویر، رودخانه‌ای دیده می‌شود که گـیسوی درهـم بـافتهٔ شـیوا در آن شناور است. این رودخانه نامش گنگ است، که از آسمانها بر جهان فانی زیرین فرو می‌ریزد. این آبها اگر با قدرت کامل جریان می‌یافت، زمین را منهدم می‌کرد، ازاین‌رو، شیوا با موهایش جریان آب رودخانه را کُند کرد و شدت تصادم آن را خنثی نمود.

علاوه بر این، شیوا به‌عنوان ناتاراج، سالار رقص، شهرت دارد. حالت رقصیدن این خدا، که در مجسمهٔ برنزی قلمروهای پادشاهی چولهٔ جنوبی به‌طرزی بسیار زیبا نشان داده شده است، به منزلهٔ رساله‌ای است موجز، دربارهٔ الهیات پیروان شیوا. این مجسمه مظهر آفرینش و نابودی، نظارت کردن و نادیده گرفتن، تفوق و بقاست. آفرینش از طبلی که در دست اول قرار دارد، نشئت می‌گیرد، دست دوم حالتی از اطمینان مـجدد را نشـان می‌دهد، درحالی‌که دست سوم آتش انهدام را حمل می‌کند. در زیر پای خدای مزبور کوتوله‌ای دیده می‌شود که نشانگر مصیبت کیهانی و ضعف انسانی است، دو عنصری که با یاری شیوا مسلط شده‌اند. خودِ رقص را رقص نابودی نامیده بودند. اما، از لحاظ سطح کیهانی، نابودی سـرآغـاز

1. Nectar of immortality.

آفرینش مجدد است، و از لحاظ سطح شخصی، نابودی عبارت است از برداشتن قید و بندهایی که انسان پارسا را در چرخهٔ تولد مجدد نگاه می‌دارد.



لینگام شیوا با یونی در یک پایهٔ نیلوفر آبی.

دیْوی

اگرچه، چند ایزد مؤنث در وداها، پیش از پورانه‌ها، مقدس به شمار می‌آیند، مدارک اندکی حاکی از پرستش یک بانو ـ خدا به‌عنوان خدای برتر در دست است. اما بانو ـ خدایان محلی بسیاری وجود دارند که در متنهای مختلف از آنان یاد شده است و همینها بودند که احتمالاً بتدریج،

به درون آیین برهمنی راه یافتند. کهنترین متن دربارهٔ ستودن بانو ـ خدای برتر، دیْوی‌مهاتما بود، که در خلال سده‌های پنجم و هفتم پیش از میلاد تألیف شد. در این متن، بانو ـ خدای مزبور سه بار برای از میان بردن دیوهایی که جهان را تهدید می‌کنند، پا به میدان می‌گذارد. بار اول، دو دیو را از مختل کردن روند آفرینش باز می‌دارد. دومین حضورش زمینهٔ اصلی پدید آمدن یکی از مشهورترین تجلیات این بانو ـ خدا را، که دروگا، جنگجوی مؤنث است، فراهم می‌آورد. دیوی به‌نام مهیشا در حال شکست دادن خدایان در صحنهٔ نبرد است، ازاین‌رو، خدایان برای کمک گرفتن نزد شیوا، برهما، و ویشنو می‌روند. هنگامی‌که این سه ایزد می‌شنوند که چه اتفاقی در حال وقوع است، خشمناک می‌شوند. آنگاه سه آذرخش از چهرهٔ خشمناکشان می‌جهد و باهم یکی می‌شوند و به‌صورت بانو ـ خدایی زیبا درمی‌آیند. این دروگا برای مغلوب کردن مهیشا که مسلحانه در حال جنگ با خدایان است، عازم صحنهٔ نبرد می‌شود. بانو ـ خدای مزبور، در عین حال دارای این استعداد است که دیگر خدایان از او نشئت می‌گیرند، مانند موقعی‌که دروگا خشمناک می‌شود و خشمش به هیئت خدای سیاه، کالی، که بر دیوها غلبه می‌یابد، در می‌آید. همچنین سومین دخالت عمده در نبرد، موقعی روی می‌دهد که بانو ـ خدا به‌عنوان آمبیکا تمام صورتهای چندگانهٔ الهی، از جملهٔ کالی، را برای کشتن هر دو دیو شومباها و سسهومباها در کنار خویش بسیج می‌کند. در پایان متن، خدایان این بانو ـ خدا را به‌عنوان مادرِ کیهان می‌ستایند، و او قول می‌دهد که از آفریده‌هایش هر وقت که لازم باشد، محافظت کند.

روزگاری اندیشهٔ یک بانو ـ خدای برتر مورد پذیرش قرار گرفت، ازاین‌رو، همهٔ بانو ـ خدایان به‌صورت واحد، دیْوی، درآمدند. دیْوی، قدرت فعال، شاکته، است که به‌عنوان کائنات متجلی می‌شود. او مادر همه

چیز است، اما صرفاً چهره‌ای مادرانه و مهربان ندارد. او تجسمی است از هر دو قدرت آفریننده و ویرانگر. او را می‌توان به‌عنوان لوکشمی، بانو ـ خدای نیکبختی، بخشندگی، یا به‌عنوان کالی، بانو ـ خدای سیاهِ صحنهٔ جنگ، که خون دشمنانش را می‌آشامد، تعریف کرد. این صورتها متضاد نیستند، آنها دو تمثال از قدرت دیْوی محسوب می‌شوند، هر دویِ اینها مظهر جنبه‌های خشم و مهرند که او به‌وسیلهٔ آنها از جهان مراقبت می‌کند.



دروگا بانو ـ خدای بزرگ، در اینجا سوار بر یک ببر تصویر شده، وی را به‌مثابهٔ اصل پویا که می‌تواند بر نیروهای اهریمنی فایق آید تلقی کرده‌اند.

این بانو ـ خدا، باعنوان لوکشمی مهربان، نسبت به پیروانش با اعطای مواهب دنیوی محبت می‌ورزد. او، باعنوان کالیِ خشمگین، دشمنانی را که جهان را تهدید می‌کنند، از بین می‌برد. هماهنگی این دو جنبه هنگامی‌که پیروانْ او را باعنوان «مادر» خطاب می‌کنند، بیشتر آشکار می‌شود و به چهرهٔ ترسناکش، حالتی تمثیلی می‌دهد. کمربندِ بانو ـ خدای سیاه که به دور کمرش بسته است، نشانگر کارمن است که کودکان فداکارش را آزاد می‌کند و سرهای بریده‌ای که به‌صورت حلقهٔ گل به گردن خود انداخته است، حاکی از نقطه ضعفهای انسانی، مانند حرص و شهوت است، که او آنها را نابود می‌کند تا پیروانش به آزادی نایل آیند.

با آنکه همهٔ بانو ـ خدایان به‌طور نظری درون دیْوی می‌گنجند، خدایان منفرد نیز مطابق شأن خاصشان مورد پرستش قرار می‌گیرند. دو دو بانو ـ خدای متداول، «سروسواتی» و «لوکشمی» هستند.

سروسواتی را به‌عنوان بانو ـ خدای آموزش و همچنین حامی موسیقی می‌شناسند. لباسی سفید بر تن دارد و بر قویی سوار است؛ او سازی به‌نام وینا می‌نوازد و کتاب خطی و تسبیحی با خود دارد. کتاب خطی او را با خط مربوط می‌کند و در برخی از روایات نقل شده است که او مبدع خط دوانگری، خط الهی، است، همان‌که رسم‌الخط سنسکریت است. لوکشمی معمولاً ایستاده بر نیلوفری روییده در کنار فیلها، درحالی‌که سکه‌های طلا از دستهایش فرو می‌ریزد، نشان داده شده است. او بانو ـ خدای نیکبختی است که برای ستایندگانش، سعادت و رفاه به ارمغان می‌آورد. تصویرش سکه‌های جدید هندی را مزین ساخته است و دیوالی، جشنوارهٔ روشناییها، برای یاری خواستن از این بانو ـ خدا همه ساله برگزار می‌شود.

یکی از دلایلی که بانو ـ خدایان جنوب آسیا را به هم وابسته ساخته است اسطوره‌ای است که برای اماکنِ مقدس آنها خاستگاهی مشترک

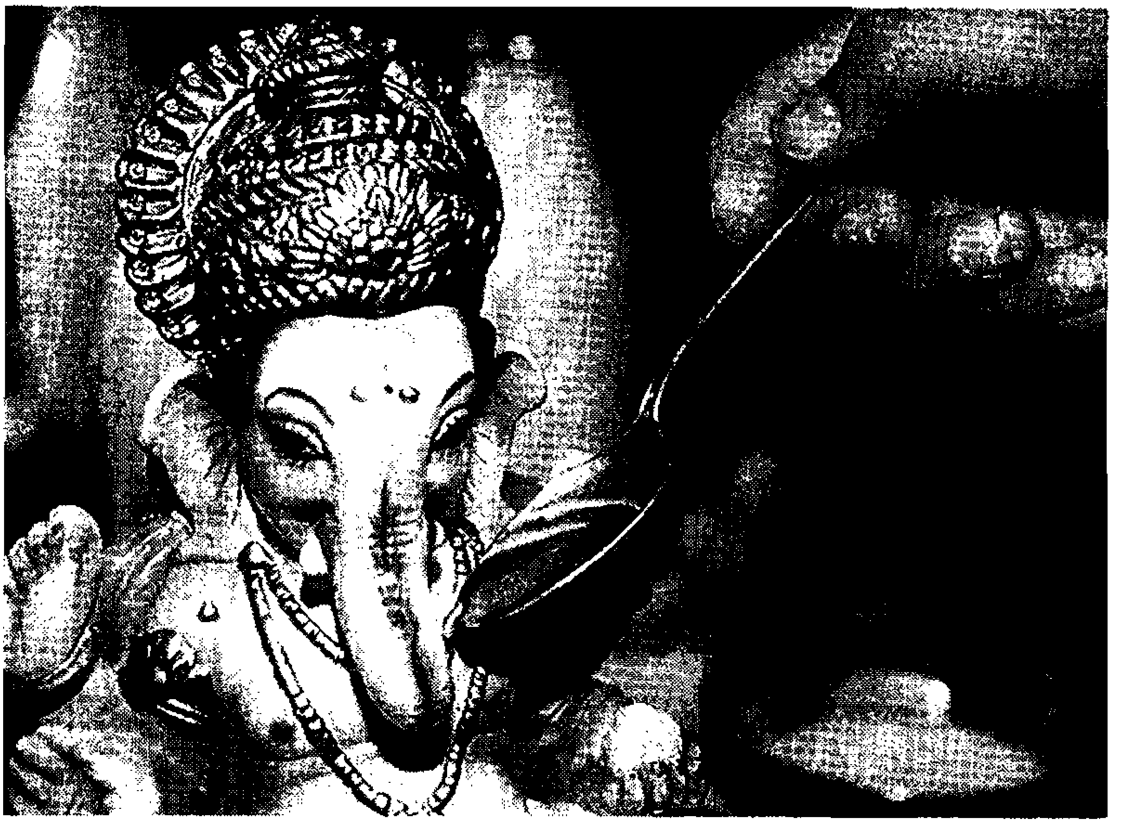
قایل شده است. در این داستان، سَتی، زنِ شیوا، همان‌طور که قبلاً در داستان شیوا و داکشا توصیف شد، می‌میرد؛ شیوای داغدیده، جسدش را برمی‌دارد و آن را در اطراف جهان (هند) می‌گرداند. داد و فریادش باعث اختلال کیهان می‌گردد، ازاین‌رو، ویشنو او را تعقیب می‌کند و از جسد سَتی تکه‌تکه می‌بُرد تا موقعی‌که شیوا دستهای خود را خالی می‌بیند و قادر می‌شود که اندوهش را فراموش کند و به اقامتگاه کوهستانی‌اش برگردد؛ جایی که او خویشتن را در بحرِ تفکر غوطه‌ور می‌سازد. جاهایی که تکه‌هایی از پیکر سَتی بر زمین افتاده است به‌عنوان زیارتگاه‌هایی برای بانو ـ خدایان مختلف جنبهٔ تقدس پیدا می‌کنند. همچنین داستان مزبور حاکی از پیوند مادی بین بانو ـ خدا و سرزمین هند است که در ادوار جدید، باعنوان ایزدْ بوروت ماتا، مادرِ هند، متصور شده بود.

ایزدان فرعی

ایزدان متعددی وجود دارند که فقط مسامحتاً با شیوا، ویشنو، و دیْوی درمی‌آمیزند و در واقع هویتهای خاص خود را دارند. یکی از آنها گَنِیْشه، ایزدی باکلهٔ فیل، است، که پسر پاروِتیْ و ناپسری شیواست. گنیْشه یکی از متداولترین خدایان مقدس هند است، و تصویرهای کوچکی از او بر سردر بسیاری از خانه‌ها دیده می‌شود. او به‌عنوان برطرف‌کنندهٔ موانع، شهرت دارد، ازاین‌رو، مردم قبل از دست زدن به هر کار جدیدی هدایایی را به او پیشکش می‌کنند. خدای دیگری که با شیوا مربوط است، موروکان نام دارد، که در عرفِ مردم تامیلِ جنوبی محبوبترین خدا به شمار می‌آید. با آنکه موروکان به‌عنوان یک خدای جنگِ غیربرهمنی دارای سابقه‌ای

طولانی است، از طریق اسکانده، پسر شیوا، شناخته می‌شود. جشنهای بزرگ جنوب هند، به افتخار این خدا برگزار می‌شود. هونومان، میمونی که به راما در رامایانا کمک می‌کند، نیز پیروانی پیدا کرد. هونومان به‌عنوان نمونهٔ کامل از خودگذشتگی، مقدس شمرده می‌شود.

علاوه بر این، خدایان محلی و روستایی بی‌شماری وجود دارند. بسیاری از اینها، بانو ـ خدایانی هستند که به‌عنوان محافظان روستاهای خاص خدمت می‌کنند. بانو ـ خدایانِ روستا، معمولاً در هیئت غیرتصویری[1]، غالباً به‌وسیلهٔ یک ظرف آب، یک درخت یا یک تخته سنگ که با رنگ قرمز رنگ شده‌اند، یا بته‌خاری که چند تکه پارچه به



یک رویداد شگفتی‌آور در یکی از روزهای ۱۹۹۵، شیر به‌آهستگی از یک قاشق به خرطوم مجسمهٔ گِنی‌شه فرو می‌ریزد. این خدای فیل ـ سر به‌عنوان آفریننده و از میان‌بردارندهٔ موانع پرستش می‌شود (رک. ص ۱۳۹).

1. Nonpictorial form.

دورش پیچیده شده، نشان داده می‌شوند. روستاییان ممکن است این خدایان را به‌عنوان تجلیاتِ محلیِ خدایان بزرگ که تصاویرشان در معابد قرار دارند، مورد توجه قرار دهند، اما بیشتر آنها را به‌عنوان قدرتهای مستقل تلقی می‌کنند. دومین گروه خدایان محلی، از موجوداتی انسانی که جنبه‌ای ملکوتی پیدا کرده‌اند فراهم، آمده‌اند. در گروه مزبور به دو نوع انسان برمی‌خوریم: قهرمانان و ارواحِ اندوهگین. قهرمانان، مردمی هستند که از زندگیهای خارق‌العاده‌ای، مخصوصاً زندگیهای سرشار از دارمهٔ کامل، برخوردار بوده‌اند. ارواح اندوهگین مردمی هستند که در اوضاع و احوال بدی مرده‌اند. این نوع آدمها به هیئت ارواحی خطرناک درمی‌آیند که دور و بر زندگان پرسه می‌زنند، و باعث آزار می‌شوند. این ارواح را باید با پیشکش کردن هدایایی تسکین داد، به‌طوری‌که از کینه‌توزی و بدخواهی اجتناب ورزند.

یکتاپرستی و تنتره

قدرت ارواح و قهرمانان، منعکس‌کنندهٔ ارتباط میان انسانیت و الوهیتی است که بر هندوئیسم حاکم است. این ارتباط، که ریشه‌هایش حداقل به پوروشه سوکتای ریگ‌ودا[۱] برمی‌گردد، در متونی که **تنتره‌ها** نامیده می‌شدند، تشریح شده بود. بیشتر این متون متعلق به سدهٔ هشتم میلادی یا سده‌های بعدی است. در متون مزبور، فلسفهٔ رازدارانهٔ یوگایی با یکتاپرستیِ رایج درهم آمیخته است. جز این، یک رشتهٔ جدید از اعمالی پدید آمد که بعداً دوباره جذب سنتهای دیگر شد.[۱]

دراساس، تنتریسم، اندیشه‌هایی را که قبلاً در فلسفهٔ سانگکیه دربارهٔ

دستیابی به شناخت آزاد از راه تمرینهای یوگاییِ در نظر گرفته شده برای برگرداندن روند آفرینش مطرح شده بود، تشریح می‌کند، اما تعبیر این روند بر مبنای کیهان‌شناختیِ پورانی تنظیم شده است. منشأ آفرینش به‌علت تقسیم شدنِ برهمن به دو جنبه است، یکی نر و دیگری ماده. هر دویِ اینها با شیوا و شاکتی توسطِ شیوا یا شاکتهٔ وابسته به تنتره‌ها، معروف به ویشنو و شری لوکشمی در شریِ پیروان ویشنو، یکسانند. شاکتی، جنبهٔ ماده، بعداً در همهٔ شکلهای کیهان متجلی می‌شود. روند آفرینش از یک حالت نامتجلی به شکل ظریف و آنگاه به تجلی مادی منجر می‌شود. در تنتریسم، کل نامتجلی، غالباً **شبدبراهمن**، **برهمن به‌مثابهٔ کلمه**، نامیده می‌شود، و روندِ ناآشکارِ شاکتی، روندِ صدای ظریف است که به حالت صدای قابل شنیدن درمی‌آید.

کالبد انسان، درست مانند کل کیهان، فراورده‌ای است از این روندِ تجلی. چون شاکتی که به هیئت کائنات درمی‌آید در عین حال به هیئت شخص هم درمی‌آید، کالبد، با سطوح معین و مادی، یک عالَم صغیر از عالَم کبیر است. بنابراین، ردگیری روندِ آفرینش در داخل بدن انسان امکان‌پذیر است. شاکتی، به واسطهٔ این روندِ معکوس آفرینش، با شیوا دوباره متحد می‌شود و از تولد مجدد رهایی می‌یابد.

تنتریسم نشانگر اوصاف دقیق روند مزبور است. شاکتی، در داخل بدن، به‌عنوان نیرویِ کاندلیْ‌نیْ در انتهای ستون فقرات به حالت غیرفعال نهفته است. هنگامی که کاندلیْ‌نیْ بیدار می‌شود، از میان ستون فقرات برمی‌خیزد؛ و از خلال مراکز خاص داخل بدن که **چَکره‌ها** نامیده می‌شود، عبور می‌کند. شمارِ چَکره‌ها در میان متون متفاوت است، اما نامهای نوع کلاسیک شش مرکز دارد، که هرکدام با یکی از حروف خاص الفبا و خدایان همخوان است. درنتیجه، کاندلیْ‌نیْ ـ شاکتی به تاجِ سر (ثابت بر

فرق شیوا) دست می‌یابد، و این دو، بار دیگر با عنوان **برهمن**، خنثی، **کل** نامرئی، باهم ادغام می‌شوند. به همان اندازه که این روند تداوم می‌یابد، شاگرد به قدرتهای مخصوصِ جسمی و روحی دست می‌یابد. همچنین می‌گویند که او به تواناییهای سحرآمیز از جمله پرواز[1]، نایل می‌آید.

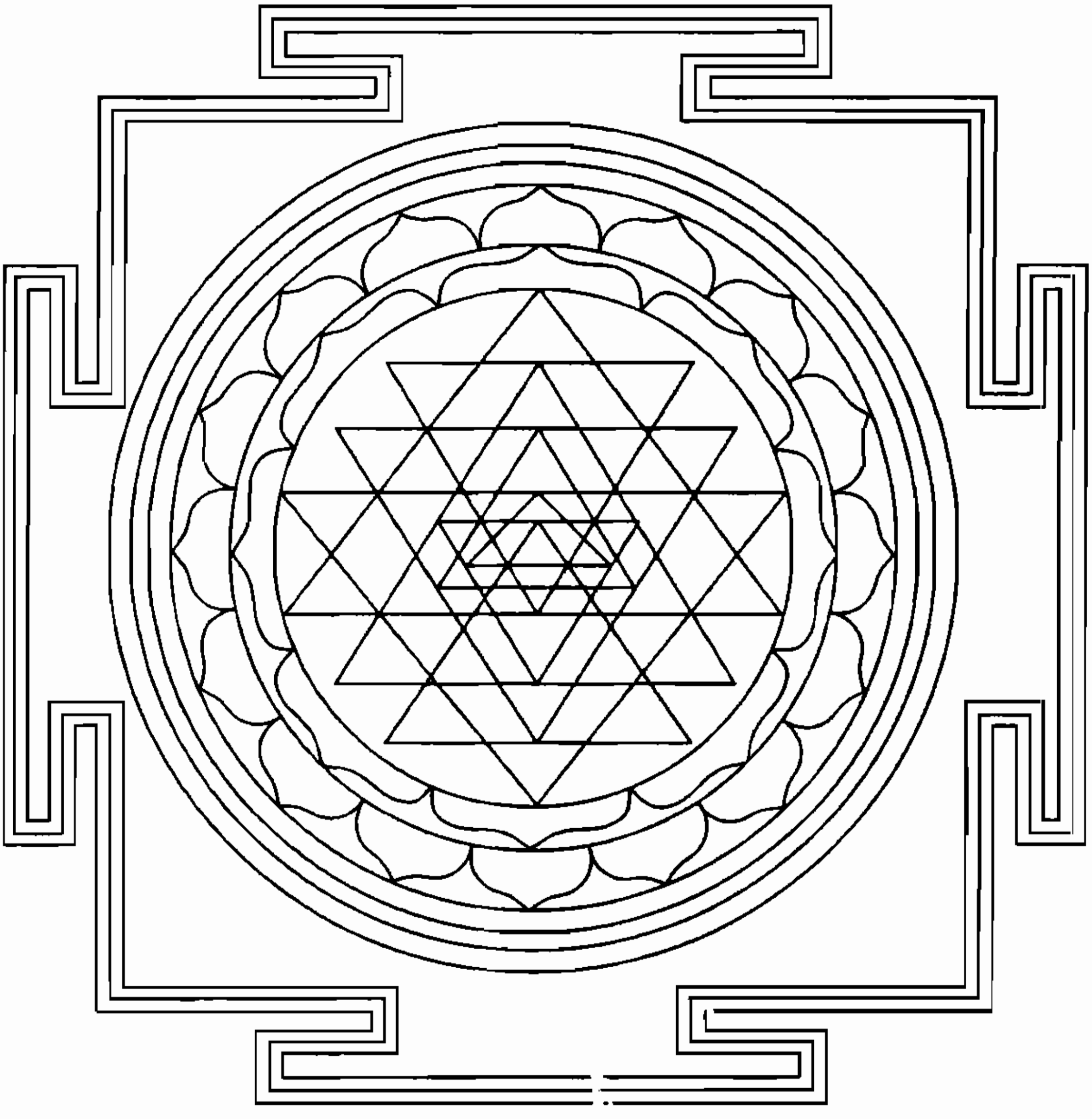
این روند، مستلزم انضباط دقیق با هدایت یک استاد روحانیِ صاحب صلاحیت، گورو[2]، است، که برای شاگرد خاص تمرینهای مناسب انتخاب می‌کند. قدرت گورو از مهارت معنوی شخصی، و تواناییِ کمک به دیگران برای نیل به روشن‌نگری نشئت می‌گیرد. شهرت دارد که یافتن استادِ صاحب صلاحیت که بتواند شخص را به‌سوی ادراک هدایت کند، کاری است سترگ که از عهدهٔ عدهٔ معدودی که از دانش برخوردارند و برای تعلیم دادن آمادگی دارند، برمی‌آید. چنین استادی حتی از خدا هم مقدستر شمرده می‌شود، زیرا به توفیق گورو است که یک شاگرد به معرفتِ رب نایل می‌آید. گوروهای تنتره‌ای از خاندانهای آموزشگر برخاسته‌اند، نه از بین روحانیون برهمن. پرداختن به تنتریسم برای مردان و زنان همهٔ کاست‌ها آزاد بود. گام گذاشتن در این راه مستلزم داشتن علاقهٔ صادقانه برای نیل به آزادی و پذیرفته شدن از جانب یک گورو بود.

تنتریسم دو مکتب متفاوت را پدید آورد: تنترهٔ دست چپی و تنترهٔ دست راستی. تنترهٔ دست چپی بکلی در خارج از حوزهٔ سنت برهمنی قرار داشت. این مکتب تمرینهایی را که برخلاف قوانین معمول بود، برای فایق آمدنِ شاگردان بر ادراکات محدود در مورد طبیعتِ نفس به کار می‌گرفت. هدف شبیه بود به شخص خردمند حمایت شده در اوپانیشادها و بوگه‌ودگیتا، شخصی که همه چیز را به‌عنوان برهمن می‌بیند و لذت و رنج را از هم متمایز نمی‌کند. چنین شخصی از قید و بندهای ضوابط اجتماعی

1. Levitation.

2. Guru.

فارغ خواهد بود. نظامی از قوانین دینی متعارف نقض می‌گردید و برای تهذیب شاگرد به کار گرفته می‌شد. این نظام متضمن مصرفِ شرعیِ مواد



بنتره نموداری است که بر ارتباط میوا و شاکتی دلالت دارد و همچنین به‌عنوان یک کانون توجه برای ذهن در هنگام مرا به، مورد استفاده قرار می‌گیرد.

غدغن شده، گوشت، ماهی، الکل، و گندم بوداده، و آمیزش جنسی شرعی بود. معمولاً گمان می‌رفت که این چیزها مانع پیشرفت دینی می‌شود، ازاین‌رو، در نظام تنتره‌ای از آنها برای آگاهی یافتن از وارستگی حقیقی استفاده می‌شد. مکتب دست‌چپی به‌طور سنتی در این اعمال

نادرست درگیر نمی‌شد و به‌جای پرداختن به مناسک ظاهری، عبادت باطنی را تبلیغ می‌کرد.

آیین تنتره، استفاده از **یَنتراها** و مانتراها را به‌عنوان ابزارهای انضباط تمرکز ذهن ابداع نمود. خاستگاه اندیشهٔ مانتراها را می‌توان در وداها پیدا کرد. مانترا، کلامی است مقدس ـ یک شعر، عبارت، واژه ـ آکنده از نیرو. مانتراها در دورانهای گذشته از وداها نشئت گرفته بود، اما بعدها با ایزدان پورانی مرتبط شد. ازاین‌رو، مثلاً مانترای شیوای بزرگ چنین است: *Om namah shivaya*، (بگذار به شیوا کرنش شود.) گوروها در شروع کار، مانتراها را به شاگردان می‌آموختند. هر شاگرد قبل از شرکت در اجرای مناسک، لازم بود یک مانترا را یاد بگیرد، اما بیان کلمات از سوی استاد، شاگردان را از قدرت سرشار می‌کرد و آنان را جزئی مفید از طریقت معنوی می‌ساخت. ینترا، نموداری[1] است که ارتباط شیوا و شاکتی را نمادین می‌سازد. در مرکز این نمودار نقطه‌ای است که یک **بیندو** نامیده می‌شود، که بیانگر واحد نامتجلی است. این **بیندو** با مثلثهای به هم پیوسته احاطه شده است، مثلثهایِ رو به پایین بیانگر شاکتی است و مثلثهای رو به بالا بیانگر شیواست. در گونه‌های متنوع، این طرح تصویر حروف الفبا و خدایان متعدد اضافه شده است که به‌مثابهٔ تجلیات سیماهای مختلفِ شیوا ـ شاکتی تلقی می‌شود. ینترا، به‌عنوان یک کانون تفکر که ذهن را به‌سوی نقطهٔ وحدت سوق می‌دهد، فرض شده است.

گروه‌های تنتره‌ای در جنوب آسیا بسیار اندکند، و عضو درون این گروه‌ها کوچک است، اما اندیشه‌های تنتره‌ای، به‌صورت جزئی از روند کلی درآمده است. کاربُرد مانتراها بسیار متداول است: نامهای خدایان به‌صورت مانتراها درآمده‌اند، و مانتراها، آمیخته با قدرت خدایان شناخته

1. Diagram.

می‌شوند. پیروان کریشنا که با هم ندا سر می‌دهند Hare Rama Hare Krishna، (درود بر راما، درود بر کریشنا) یک مانترا را که در ضمن دعا نیز هست، ازبر می‌خوانند. مانتراها، در عین حال منده‌ها نامیده می‌شوند ـ در هنگام تفکر بسیار کاربرد دارند، در هنر دیده می‌شوند ـ و در اشکال هندسی کف معابد از آنها استفاده می‌گردد.

نیروهای خاص که به‌عنوان یک اثر جانبیِ کردار تنتره‌ای فرض می‌شوند، جزئی از اعتقادی جامعترند که طبق آن کمال دینی موجب تواناییهای خاص می‌شود. حتی در وداها یک شخص برخوردار از دانش ودایی، به‌مثابهٔ دارندهٔ صفات الهی توصیف شده بود. در یوگاسوتره‌ها، یوگاییِ ماهر همان نوع نیروها را به‌عنوان تنتره‌ای دارا بود. در فرهنگ روستا، یوگاگران غالباً برای حل مشکلات روزمره اقدام می‌کنند. از آنان برای کمک به زنان آبستن، شفای بیماری، و حتی برای نزول باران در ایام خشکسالی استمداد می‌شود. به این ترتیب، زندهٔ ماهر[1] دارای بسیاری از همان نیروهایی است که قهرمان خدا ساخته[2] حایز آنهاست.

فلسفه و ایمان ترکیب‌شده[3]

ویدانته[4]، «پایان وداها»، نامی است که به بانفوذترین فلسفهٔ متعلق به قرون‌وسطا داده شده است. در واقع چند مکتب متمایز، در محدودهٔ ویدانته وجود دارد، که هرکدام دارای استادان و آموزه‌های مخصوص به خود است. هستهٔ مرکزی این مکتبها، درک ارتباط میان برهمن و آتمن

1. Living adept.
2. Divinized hero.
3. Devotion synthesized.
4. Vedata.

است، برمبنای تفسیرهای سه اثر ـ اوپانیشادها، بوگه‌ودگیتا و براماسوتره‌ها. براماسوتره‌ها (قرن اول میلادی) تقریباً در بر دارندهٔ پانصد کلمهٔ قصار است که گمان می‌رود، برای خلاصه کردن تعلیمات اوپانیشادهاست، اما درک این کلمات موجز دشوار است، ازاین‌رو، ویدانته‌شناسان[1] آنها را در ارتباط با دو متن دیگر تفسیر کردند.

اَدوائِته[2] ویدانته

آیین ویدانته در غرب بیشتر با شونگکره (حدوداً سال ۷۸۸ ـ ۸۲۰ م.) مرتبط است، فیلسوفی که تفسیری منسجم از متونی که اساس ویدانته را تشکیل می‌داد به‌وجود آورد. فلسفهٔ شونگکره، **اَدوائِته ویدانته**، «ویدانتهٔ غیرثنوی» نام دارد، زیرا که او برهمن را باعنوان غیرثنوی توصیف نمود. فقط یک حقیقت وجود دارد و آن برهمن است. آتمنِ فرد با برهمنِ یکسان است (همان‌طورکه در اوپانیشادها یادآوری شده است)، اما مردم خود را به‌عنوان ذاتهای[3] متمایز در جهانی که به‌علت مایا[4]، «خطای حس»[5]، متنوع است، می‌بینند. هنگامی‌که خطای حس از بین برود، شخص در خواهد یافت که چیزی جز برهمن وجود ندارد، چ خهٔ تولد مجدد باز می‌ایستد و در مرگ، آتمن فردی در برهمن مستهلک می شود.

1. Vedantins.
2. Advaita.
3. Entity.
4. Maya.
5. Illusion.

قدرت صوت

در هندوئیسم، **صوت از قدرتی عظیم برخوردار است.** در عصر ودایی اولیه، از راه سرودهای مقدس بود که روحانیان، با خدایان ارتباط برقرار می‌کردند. بعداً خودِ صوت به‌عنوان برهمن شناخته شد، و به‌صورت تجسم قدرت الهی و گوهر نهفتهٔ کائنات درآمد. برخی از پورانه‌ها صوت را به‌مثابهٔ وسیله‌ای که با آن برهمن نامرئی به‌صورت کیهان متحول شد، توصیف می‌کنند. صوت نقشی عمده در کردار دینی، از راه استفاده از مانتراها ایفا می‌کند. در تنتره، مانتراهای مخصوص، با چکره‌های ظریف بدن مرتبطند. صوت، از راه چنین ارتباطاتی، به‌عنوان مانترا، بدنهای انسانی، بدن الهی، و کیهان را می‌سازد.

اهمیت کیهانی صدا می‌تواند با مانترای OM (یا AUM) تبیین شود. OM هم به‌عنوان صوتِ معادلِ کیهان و هم به‌عنوان وسیلهٔ آفرینش کیهان تلقی شده است و برهمن به شکلِ صوت است. این امر OM را به‌صورت وسیله‌ای برای آزادسازی درمی‌آورد، زیرا درک اینکه هرچیز به همان اندازهٔ جوهر ظریفش دارای OM است، درک طبیعت حقیقیِ آتمن و برهمن محسوب می‌شود. اجزای مانترا بیانگر گذار آگاهی از ناآگاهی به‌سوی روشن‌نگری است. صوتِ A نمایندهٔ آگاهیِ معمولیِ حاکی از حالت بیداری است، M نمایندهٔ حالت خواب عمیق است، و سکوتی که از پی می‌آید مبین آرامشِ درک است.

در سنتهای دینی، بزرگترین مانتراها، نامهای ایزدان هستند. با تکرار مداوم نام الهی، فرد مؤمن پیوسته خدا را به یاد می‌آورد. این تکرار، جسم و جان را می‌پالاید، و باعث توفیق الهی می‌شود. بوکته‌ها نیز مانتراها را دم

می‌گیرند. نظریه‌های زیبایی‌شناسی، گامهای موسیقایی[1] ویژه و نواها[2] را با مقامها[3]ی مختلف به هم پیوند می‌دهند. نواها، ممکن است باعث احساسات مهرآمیز، آرامش خاطر، یا لذت شُکرآور شوند. هنگامی‌که نام خدا همراه یا یک نوای ویژه خوانده می‌شود، خودِ آن صوت مردم را به‌سوی آگاهی الهی رهنمون می‌شود.

اصولاً یوگای دانش، مسیر شونگکره به‌سوی آزادسازی است. از راه دانشِ برهمن خطای حس از میان برداشته می‌شود و آزادسازی به دست می‌آید. آن برهمنی که متحقق می‌شود، آن‌طور که در اوپانیشادها مذکور است، نامتناهی و فاقدِ صفت است. اما اوپانیشادهای مبتنی بر خداشناسی نیز وجود دارند و شونگکره آنها را با فلسفه‌اش به‌وسیلهٔ توصیف دو همپایهٔ برهمن ـ ساگونا[4] و نیرگونا[5] ـ ترکیب می‌کند. **ساگونا برهمن،** برهمن توأم با صفات است، خدایی متشخص که می‌آفریند، محافظت می‌کند، و نابود می‌گرداند، خدایی که دریافت‌کنندهٔ قربانیها و مقصد پرستش است. این خدا کانونی مناسب برای آنهایی است که هنوز آمادهٔ درک حقیقت برترِ [خدای] متعالِ فاقد صفات، **نیرگونابرهمن،** نیستند. به این ترتیب، کارمه ـ یوگا و باکتی ـ یوگا با اَدوایته ویدانته به‌عنوان مراحلی مقدماتی، که فرد پارسا را برای جَنیانه ـ یوگا تربیت می‌کند، به هم می‌پیوندند.

شونگکره شیوهٔ داشانامیِ رُهبانی[6] را برای پیروان خود سازماندهی کرد و صومعه‌هایی (به‌نام **موث‌ها**[7]) بنیاد نهاد که شاگردانش در آنها

1. Musical scales.
2. Melody.
3. Moods.
4. Saguna.
5. Nirguna.
6. Dashanami monastic order.
7. Maths.

تعلیمات او را فرا می‌گرفتند. پیروانش در سراسر جنوب آسیا برای آموزش فلسفهٔ مورد نظرشان به سیر و سفر پرداختند. رهبران موث‌های شونگکره، هنوز هم در زمرهٔ بلندپایه‌ترین مقامهای دینی هند به شمار می‌آیند.

ویشیشتا ـ اَدوائیته ویدانته

نظام فلسفیِ شونگکره، که برای ایمان مبتنی بر خداشناسیِ سطح پایین در نظر گرفته نشده بود، بسیار کمتر از آموزشهای رامانوجه[1] نشانگر قسمت اساسی هندوئیسم است. رامانوجه (حدوداً ۱۰۲۵ ـ ۱۱۳۷ م.) در تفسیرش بر متون ویدانته، از خداشناسیِ ادبیات قرون‌وسطا، برای مدون ساختن مکتب معروف به **ویشیشتا ـ اَدوائیته**، «غیرثنویِ مشروط» استفاده کرد. در اینجا، برهمن متعال خدای متشخص است، به عبارت دیگر، دارای صفاتی است. برهمن زمینهٔ هستی است، اما ارواح انفرادی و ماده، همیشه اجزای برهمن هستند. بنابراین، با آنکه برهمن همه چیز و در ضمن غیرثنوی است، این غیرثنویت، به‌وسیلهٔ هستیِ مشخص ارواح و ماده باکیفیت شده است.

از آنجا که ارواح و ماده، همیشه درون برهمن وجود دارند، جهان، واقعی است و ارواح، فردیتشان را حتی در آزادی حفظ می‌کنند. ارواح انفرادی به‌علت جهل و کارمن، در سمساره گرفتار شده‌اند. این گرفتاری می‌تواند به‌وسیلهٔ سه نوع کوشش برطرف شود: الف ـ عملِ همراه با

1. Ramanuja.

وارستگی؛ ب ـ آموختن ویدانته برای درک ماهیت خدا، روح، و ماده؛ ج ـ عبادت (بهکتی). رامانوجه این عشق را به‌مثابهٔ تسلیم نفس[1] و تفکر دایم دربارهٔ خدا توصیف می‌کند. این سه فعالیت به والاترین بهکتی منجر می‌شود، که عبارت است از شناخت فوری و شهودی برهمن.

برهمن مزبور، خدایی است متشخص، که از صفات کاملی مانند علم مطلق و قدرتِ متعالی برخوردار است. روح آزاد شده، رهایی یافته از کل جهل و کارمن منفی، شبیه برهمن می‌شود و در ارتباطی ابدی و سعادت‌آمیز با خدا به سر می‌برد. می‌باید تمایزی میان روح و خدا وجود داشته باشد تا این ارتباط را امکان‌پذیر سازد. مکتب رامانوجه، سلسله مراتب ساگونا و نیرگونا را که توسط شونگکره وضع شده بود، معکوس می‌سازد. در اینجا، تجربهٔ آتمنِ در حال ادغام شدن با برهمنِ فاقدِ صفت (که والاترین دستیابیِ اَدوایته ویدانته است)، پیش از خود به دست آوردنها[2]یِ یک مفهوم اینهمانیِ شخصی[3] و عبور برای نیل به یک مرحلهٔ متعالی‌ترِ ارتباط دایم با خدای متشخص، یک مرحلهٔ مقدماتی تهذیب است. این غیرثنویت مشروط، به هندوئیسم رئیس خانواده و معبد بسیار نزدیکتر است تا به فلسفهٔ راهبانهٔ شونگکره. الهیات شونگکره ترکیبی است از فلسفهٔ اوپانیشادی با تجربهٔ دلبستگی به یک خدای متشخص که توسط شاعر ـ قدیسان جنوب هند جنبه‌ای عمومی پیدا کرده است.

1. Self - surreder.
2. Self regains.
3. Sense of personal identity.

جنبش بهکتی

فلسفهٔ رامانوجه، نفوذ قدرتمند ایمان به دستاورد هندوئیسم قرون‌وسطا و جدید را منعکس می‌کند. جنبش بهکتی (عبادی) در جنوب هند در قرن ششم میلادی آغاز شد و آنگاه، به‌سوی شمال گسترش یافت. این جنبش از تجربیات دینی شاعر ـ قدیسان[1] که از یک مکان مقدس به یک مکان مقدس دیگر می‌رفتند، و سرودهایی را برای خدایان می‌خواندند، نشئت گرفت. قدیسان مزبور، وابسته به تمام طبقات اجتماعی بودند، در میانشان علاوه بر مردان، زنان نیز دیده می‌شدند، و برای ابراز ایمان خود، به‌جای زبان سنسکریت از زبانهای محلی استفاده می‌کردند. آنان، در ضمن، بخشی از قلمرو دینی معمولی بودند، نه جزو روحانیت نخبه. با این همه تأثیرشان آن‌چنان زیاد بود، که حتی الهیون برهمن از آنان به‌عنوان پارسایان مطلوب یاد می‌کردند و سرودهایشان در مراسم نماز داخل معبد راه می‌یافت. ازاین‌رو، اشعار دینی با سنتهای مربوط به روحانیت درآمیخت، به‌طوری‌که تجربیات شاعر ـ قدیسان، تفسیرهای وابسته به حوزهٔ الهیات را مانند آثار رامانوجه تحت تأثیر قرار داد.

جنبش بهکتی اولیه

نخستین انگیزهٔ بزرگ برای جنبش بهکتی از ناحیهٔ تامیل، واقع در جنوب هند نشئت گرفت. دو گروه اولیهٔ شاعر ـ قدیسان، عبارت بودند از ۱۲ آلوار[2]، که از قرن ششم تا نهم میلادی دربارهٔ ویشنو و اَوَه‌تاره‌هایش سرود خواندند، و ۶۳ نایانار[3]، که از قرن ششم تا دوازدهم میلادی، شیوا را

1. Poet - saints.
2. Alvar.
3. Nayanar.

ستایش کردند. هر دو گروهِ مزبور از جنوب هند برخاسته بودند، اما نفوذشان سراسر شبه قاره را فراگرفت.

یکی از مضامین اصلی آثار آلوارهای مزبور، فیضِ نجات الهی بود. سرودهایشان، مساعی ویشنو را برای یاری رساندن به مردم، از طریق ورود به جهان به‌عنوان یک اَوَه‌تاره یا اقامت گزیدن در یکی از بتهای معابد توصیف می‌کرد. آنان اغلب برای ویشنو باعنوان کریشنا سرود می‌خواندند، اما تأکیدشان بر کریشنا به‌مثابهٔ محبوب بود، بر گاوچران جوان، بیش از معلم باابهت بوگه‌ودگیتا تأکید می‌کردند. غالباً، آلوارها خودشان را به‌عنوان گوپی‌ها شیردوشان توصیف می‌کردند، شیردوشانی که مشتاق حضور کریشنا بودند. اشتیاق شدید برای دیداری از خدا که در اشعارشان طنین‌انداز بود. این شعرها در قرن یازدهم گردآوری شدند و، مانند وداها، سنت شری ویشنِوه[1] را ابلاغ می‌کردند.

نایانارها[2] از طریقت مشابهی تبعیت می‌کردند. آنان به طبقات اجتماعی مختلف وابسته بودند، از شودره گرفته تا برامین، هم مرد و هم زن، و نیایششان را به زبان تامیل که درک و خواندنش برای همگان امکان‌پذیر بود انجام می‌دادند. مانند همهٔ آلوارها؛ سرودهایشان بیانگر ارتباطهای عاطفی با یک خدای متشخص بود، نه یک برهمن انتزاعی و فاقد صفات. سرودهای مزبور نیز گردآوری شدند و به‌صورت بخشی از مبانی الهیاتی برای فرقه‌های پیرو شیوای بعدی، بویژه پیروان شیوای سیدانته[3]، درآمد.

بهکتی قرون‌وسطایی جدید

دومین موج بزرگ دین‌گرایی که در شمال هند پدید آمد. در قرن سیزدهم میلادی آغاز شد. دو تأثیر عمده بر هندوئیسم در شمال هند، در خلال

1. Shri Vaishnava.
2. Nayanars.
3. Siddanta.

دورهٔ قرون‌وسطای جدید، عبارت بود از اسلام و جنبش بهکتی مزبور. حضور مهاجمان مسلمان در اوایل قرن یازدهم میلادی احساس شد. در سال ۱۲۱۱ م. با تشکیل سلسلهٔ سلطنتی در دهلی، استقرار حکومت اسلامی بر بخشهای بزرگی از شمال هند تحقق یافت. اسلام و هندوئیسم رفتار متقابل مسالمت‌آمیز چندان خوبی باهم نداشتند، اما مسلمانان تعدادشان زیاد بود و ازکوششهایی که برای از میان برداشتن دینی بومی به عمل می‌آمد، حمایت نمی‌کردند. این بردباری نسبی در دوران فرمانروایی مغول‌ها، از ۱۵۲۶ تا ۱۷۵۷ م.، به پایان رسید. در دوران فرمانروایی مغول‌ها، بسیاری از معابد هندو در شمال و شرق هند تخریب شدند. در اواسط این دورانِ پرآشوب اجتماعی و سیاسی، قدیسان مشهور هندو، به زبان زیبای مادری، چه در نثر و چه در شعر، از اهمیت تجربیات دینی شخصی مربوط به نیایش تجلیل کردند.

بیشتر این شاعر ـ قدیسان در شمال و شرق هند بین قرنهای سیزدهم و هفدهم می‌زیستند. بعضی از این شاعر ـ قدیسان، گروه‌های وسیعی از پیروان را به‌طرف خود جلب کردند، که حتی تا به امروز چند گروه از آنان به‌عنوان فرقه‌های مشخص هندو به زندگی خود ادامه داده‌اند. مانند قدیسان تامیل اولیه. قدیسان سرزمینهای شمالی نیز از میان همهٔ طبقات اجتماعی، هم مرد و هم زن، برخاسته بودند، آنان به فرقه‌های مختلف وابسته بودند و به خدایانی متفاوت احترام می‌گذاشتند، اما همگی در تجربه‌ای شخصی از حضور خدا در جهان سهیم بودند. این حضور در سرودهای قدیسان مزبور، دو شکل متمایز پیدا کرد: بعضی از شاعران بر طبیعت متشخص خدا تأکید می‌کردند، دیگران صفات خدا را با جزئیات پرطول و تفصیل برمی‌شمردند، درحالی‌که دیگران خدا را به‌مثابهٔ مطلقِ

فاقد شکل می‌ستودند. گروه نخست، ساگونا بهکتاها[1] نامیده می‌شوند، «کسانی‌که به یک خدای دارندهٔ صفات مهر می‌ورزیدند»، و گروه دوم، به نیرگونا بهکتاها[2] ملقبند، «کسانی‌که به یک خدای فاقد صفت مهر می‌ورزیدند». غالباً یک شاعر ـ قدیس میان این دو مفهوم مربوط به خدا در نوسان بود.

هنگامی‌که خدا با اصطلاحات شخصی وصف می‌شد، شکل خدا، غالباً تصویری از معبد محلی بود. قدیسان حضور خدا را در مورتی، شمایل معبد، تجربه می‌کردند، و از دین شخصی زهد و عبادت تجلیل می‌نمودند. سرودهای آنان توصیف‌کنندهٔ تجربیاتشان نسبت به خدا، معابد محلی‌شان، و اهمیت زیارت بود. در داستانهای مربوط به این قدیسان، بعضی اوقات مورتی جان می‌یابد و بر فرد مؤمن اثر می‌گذارد، ممکن است مورتی هنگامی‌که قدیس نمی‌تواند به معبد بیاید به دیدارش رود یا به او رخصت دهد تا بتدریج به تصویری تبدیل شود و از دنیای فانی ناپدید گردد.

در بعضی اوقات قدیسان ایمانشان را به‌نحوی فیلسوفانه ابراز می‌دارند، مانند آنچه در اثر جَنَنشوار ماهاراج[3] (قرن سیزدهم) آمده است، کسی‌که بوگه‌ودگیتا را به ماهاراتی ترجمه کرد و برحسب تجربهٔ بهکتی تفسیری جامع بر این متن نوشت. در عین حال، نیایش ممکن بود به زبانی عاطفی، که ارتباط شخصی قدیس را با خدا وصف می‌کرد، بیان شود. میرابیْ[4]، شاهزاده خانم راجپوتِ[5] قرن ششم، کریشنا را به‌صورت شوهر خود در نظر می‌گرفت. بسیاری از شعرهای او توصیفی است از کریشنای سیه‌چردهٔ مورد علاقه‌اش، خدای براج[6]، که یک‌بار، کوهی را

---

1. Saguna bhaktas.
2. Nirguna bhaktas.
3. Jnaneshwar Maharaj.
4. Mirabai.
5. Rajput.
6. L· rd of Braj.

به‌عنوان پناهگاه برای هواخواهانش در طوفانی مهیب نگاه داشت.

خواهر، خواب دیدم که ازدواج کردم
با خدای آنانی که در تنگدستی می‌زیبند:
پانصد و شصت‌هزار نفر به جشن آمدند
و داماد خدایِ براج بود.
در رؤیا، آنان تاق جشن عروسی را برپا ساختند؛
در رؤیا، او دستم را محکم گرفت؛
در رؤیا، او مرا به‌گرد آتش جشن عروسی گرداند
و من بی‌هیچ تردیدی عروسش شدم.
میرا[1] به خدایِ کوهستان ـ سر بر افراشته‌اش ارزانی شده است:
از زندگیهای زندهٔ گذشته، یک جایزه[۲]

بوکته‌ها[2] بـه آمـوزشهای کـریشنا دربـارهٔ بهکتی ـ یوگا در بوگه ود گیتا، معنایی تازه بخشیدند. برخی استدلال می‌کنند که کـریشنا در جـهان، در آغازِ کالی یوگا[3] برای آموزش دربارهٔ بهکتی ظاهر شد، زیرا این مناسبترین مسیر برای دورانی است که دیگر در جهان، درستی به اندازهٔ کافی برای رستگاری از راه خود ـکوششِ انسانی[4] وجود ندارد. آنان از یوگای کهن با این قیاس که بدن ارابه است و اسبهای آن حواسند که باید مهار شـوند، استفاده می‌کنند. در این دورانِ تاریک کالی‌یوگا، مردم باید به لطف خدا توکل کنند و با اخلاص عمل برای رهایی یـافتن از چـرخـهٔ تـولد مـجدد بکـوشند. یک شـاعر ـ قـدیس، چـیتانیا[5] (قـرن شـانزدهم)، را پـیروانش به‌عنوان تجسم جدیدی از کریشنا تلقی کردند. چیتانیا معمولاً در هنگام

1. Mira.
2. Bhaktas.
3. Kali Yuga.
4. Human self - effort.
5. Chaitanya.

وجد، به سماع می‌پرداخت و نام کریشنا را دم می‌گرفت. چنین سماع و چنین دم گرفتنی به‌صورت اعمال پارسامنشانهٔ رایج درآمد.

برخلاف ساگونابوکته‌ها، که خدا را با اصطلاحات شخصی توصیف می‌کنند و به اشکال مقدس معابد احترام می‌گذارند، نیرگونابوکته‌ها معمولاً تمام تصاویر خدا را مردود می‌شمارند، و به این اندیشه که نامتناهی می‌تواند در یک جوهر متناهی تجسم پیدا کند، یا اینکه برهمنِ تمام ـ فراگیر ممکن است در یک مکان بیش از مکانی دیگر حضور یابد، پوزخند می‌زنند. کبیر[1]، شاعرانه‌ترین شخص افراطی در میان نیرگونا بوکته‌های مزبور، حتی اندیشهٔ ادیان مختلف را به تمسخر می‌گرفت.

آیا خدا در مسجد زندگی می‌کند؟
پس چه‌کسی در همه جا زندگی می‌کند؟
آیا رام[2] در بُتها و زمین مقدس است؟
آیا شما نگاه کرده‌اید و او را در آنجا یافته‌اید؟
هاری[3] در شرق، الله[4] در غرب ـ
بنابراین شما دوست دارید خواب ببینید.
در دل جست‌وجو کن، در دل فقط:
در آنجا منزل دارند **رام و کریم**[5]![۳]

او هم مسلمان‌ها و هم هندوها را به‌خاطر مناسک پوچی که برگزار می‌کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهد، درحالی‌که هرگز واقعاً این ایمان یا درک را ندارند، که خدا در درون آدمی حضور دارد. او غالباً اعمال دینی را به مسخره می‌گیرد، و می‌گوید اگر مانند یک مرتاض برهنه راه رفتن باعث

1. Kabir.
2. Ram.
3. Hari.
4. Allah.
5. Karim.

روشن‌نگری می‌شود، پس گوزن ساکن در جنگل، کاملاً به روشن‌نگری رسیده است. به کرات قدیسان نیرگونابوکته، ندا درداده‌اند که خدا در درون هر شخص وجود دارد، نه در مسجد یا در معبد، و اینکه فقط ایمان حقیقی می‌تواند آدمی را به‌سوی خدا رهنمون شود، نه ازبر خواندن متون سنسکریت، مانند یک برامین[1] یا خواندن پنج نوبت نماز مانند یک مسلمان.

قدیسان مزبور تعلیم می‌دادند که ارتباط با خدا از طریق ستسنگ[2] به نتیجه می‌رسد: باهم آمیختن دیگر بوکته‌ها، و کرتن[3]، خواندن سرودهای نیایش. آنان اعمال مربوط به مناسک دینی، یادگیری علوم نقلی و پایبندی به تکلیف شرعی را مردود می‌شمردند. مهمتر از هر دهرمه‌ای، وقف کردن کامل خویشتن برای خدا بود. یکی از راههای تمرکزِ حواس داشتن در تمام اوقات برای به یاد خدا بودن، عبارت بود از ذکر نام خدا در پیش خود خواه به صوت جلی خواه به صوت خفی. البته، پیروان فرقه‌های مختلف نامهای مختلفی را ذکر می‌کنند، بعضی لفظ «راما»، و بعضی لفظ «شیوا» را بر زبان می‌آورند، اما اصل قاعده برای همگان یکسان است.

***

اما یکتاشناسی و توحیدی که بر هندوئیسم در دوران کلاسیک حاکم بود، هنوز هم در سنتِ جدیدِ آیین مزبور زنده و پویاست. در قرون‌وسطا، این یکتاشناسی با اعمال یوگایی و ارتباطهای دقیق بین انسانیت و الوهیت درآمیخته بود و با فلسفهٔ اوپانیشادی، در الهیات ودایی ترکیب شده بود.

---

1. Brahmin.
2. Satsang.
3. Kirtan.

واضحترین صدا در یکتاشناسیِ هندو از زبان شاعر ـ قدیسان شنیده می‌شد، کسانی‌که آثارشان چنان تأثیرگذار بود که به‌صورت بخشی از کتاب نماز معبد درآمد، به فلسفه تشکل بخشید. در اواخر قرون‌وسطا، تمام این رشته‌ها درهم تنیده شده بود، به‌طوری‌که صور ذهنیِ مجموعهٔ دقیق نظام‌تنتره‌ای توانست در شعر یک نساج درس نخوانده، متجلی شود و یک برامین ـ شاعر[1] توانست مناسک دینی و کاست را مردود بشمرد و به همگان بگوید که یگانه عملِ دینیِ مورد لزوم عبارت است از تکرار نام خدا همراه با ایمان حقیقی. اعمال عمومی و خصوصی که زندگیِ دینی فرد هندو را فراهم می‌سازد، در طی دوران قرون‌وسطا انسجام یافت و کم یا بیش تا ادوار جدید ثابت باقی ماند.

1. Brahmin - poet.

۴

عصر جدید

هندوئیسم در عمل

سرمشقهای اصلی رفتار فرد هندوی دوران جدید، با زندگیِ دینیِ موصوف در پورانه‌ها هماهنگ باقی ماند. تارکان دنیا به مکاشفه می‌پردازند و از قلمرو اجتماعی قطع علاقه می‌کنند، روحانیان دعا می‌خوانند و نذورات تدارک می‌بینند، و رؤسای خانواده‌ها در خلوت و جلوت به ستایش خدایان سرگرمند. گروه اخیر اکثریت را تشکیل می‌دهند و در این فصل به آنها پرداخته می‌شود. عبادتشان در دو حوزه انجام می‌گیرد: حوزهٔ معبد و حوزهٔ خانوادگی. مناسبت زمانی بیشتر اعمال دینی در چارچوب هرکدام از این حوزه‌ها بدقت تنظیم شده است. در سطح فردی، مناسک عبادی ممکن است برای نشان دادن مراحل تغییر

در زندگی یک شخص یا واکنشها در قبال موقعیتهای خانوادگی باشند. در یک سطح کلی‌تر، مناسک عبادی در مواقع خاص روز، ماه، و سال، برحسب تقویم شمسی ـ قمری که بر هندوئیسم ناظر است، برگزار می‌شود.

معبد

معماری

یکی از تمایزهای مهم بین سنت ودایی قدیم و هندوئیسم، منطقه‌بندی دینی، هنگامی‌که معابد دایمی برای مراکز برگزاری نیایش بنا می‌شدند، است. محل برگزاری مناسک ودایی قابل انتقال بود، این مناسک ممکن بود در هرجا که یک محراب آتش[1] به‌نحوی مناسب بنا می‌شد برگزار شود. اما در دوران کلاسیک (در حدود ۳۲۰ ـ ۵۰۰ م.)، معابد به‌صورت کانون برگزاری مناسک درآمده بودند، و به‌جای خدایانی که در فضا اقامت داشتند و باید به میانجی‌گری آتش که نذورات را به آسمان می‌بردند، ستایش شوند، اکنون خدایان را در محلهای ویژه مستقر ساخته بودند. امروز این معابد، اقامتگاههای خدایان شده‌اند، اماکنی که خدا در آنها در عالم فانی حلول کرده است. هر معبد یک خدا یا بانو ـ خدایِ سرپرست دارد، غالباً همراه با دیگر خدایان متحد باهم، و معمولاً یک معبد مبتنی بر خلق این داستان که می‌گوید چگونه خدای مزبور برای سرپرستی به آن مکان آمد وجود دارد. به این ترتیب، سرزمین هند، سرزمینی است که خدایان، خودشان را در آنجا متجلی ساخته‌اند.

پیش از سدهٔ بیستم، معمولاً معابد بنا می‌شدند و با ضمانت اعضای

1. Fire altar.

خاندان سلطنتی و حامیان ثروتمند، تداوم پیدا می‌کردند. حامیان مزبور، پول، جواهرات، محصولِ کشاورزی، و زمین اهدا می‌کردند. به سبب همین هدایا، معابد عمومی غالباً بخوبی از مال و ثروت بهره‌مند می‌شدند. معابد بزرگ هنوز هم املاک وسیعی دارند و هدایایی را از مؤمنان دریافت می‌کنند. در اعصار جدید، از اموال معبد برای حمایت از نهادهای خیریه مؤسسه‌های آموزشی، و بیمارستانها استفاده می‌شود. همچنین سرپرستان برخی از معابد در هند، به احداث معابد در کشورهای خارجی برای استفادهٔ هندوهای خارج از جنوب آسیا اقدام می‌ورزند.

تنوع منطقه‌ای زیادی در معماری معبد هندو وجود دارد، اما این بناها را می‌توان برحسب دو نوع معمول از نقشه‌ها، سبک جنوبی و سبک شمالی، طبقه‌بندی کرد. در هر دو سبک، طرح معبد با کیهان و با هیئت



معبد راجارانی در بونه‌وشنار، اُریسه، شمال هند.

الهی[1] همبستگی دارد. سبک جنوبی دارای یک زیارتگاه مرکزی است که در یک محوطهٔ سرباز ساخته شده است. زیارتگاه مزبور را دیواری با چهار دروازهٔ دارای برج ـ **گوپورام‌ها**[2] ـ که در چهار جهت اصلی بنا شده‌اند، فرا گرفته است. گوپورام‌ها معمولاً به شکل لایه‌های پلکانی[3] ساخته شده‌اند، با تصاویری از خدایان که سطوح آنها را زینت داده‌اند. این برجها ممکن است بسیار بزرگ باشند، و در هوا به اندازهٔ دویست فوت قد کشیده باشند. معابد بزرگتر به شهرهای کوچک شباهت دارند. مؤمنان از میان دروازه به حیاط داخلی وارد می‌شوند و در آنجا زیارتگاه‌های کوچکی را با خدایان متنوع ملاحظه می‌کنند که زیارتگاه مرکزی را که دارندهٔ سرپرست اصلیِ خدا یا بانو ـ خداست، احاطه کرده‌اند. طرح معماری با طرح ینتره[4]، که در صفحات پیش توصیف شد، ملازمه دارد، با چهار جهت مشخص و زیارتگاه‌های داخلی که بدقت تعبیه شده‌اند، به‌طوری‌که تمام کانون تدریجاً به‌سوی تندیس اصلیِ خدا، که بیندو[5]، نقطه‌ای در مرکز، است، معطوف شده است. بدین نحو، معبد، نمودی است از کیهان.

معابد شمالی غالباً با یک گنبد مخروطی به‌نام شیکره[6] شاخص گردیده‌اند. در معابد اولیه، فقط یک شیکره وجود داشت، که بالای تندیس اصلی سربرافراشته بود. بعداً، حجمِ شیکره برای فرا گرفتن کل معبد افزایش پیدا کرد و آنگاه معبد با اضافه کردن نواحی مقابل زیارتگاه که در آنجا نیایشگران می‌توانستند گرد آیند، توسعهٔ بیشتری یافت. نواحیِ ضمیمه شده را با سقفی مسطح یا با یک شیکرهٔ کوچکتر دیگر

---

1. Divine body.
2. Gopurams.
3. Stepped layers.
4. Yantra.
5. Bindu.
6. Shikara.

می‌پوشاندند. بسیاری از معابد، به مرور زمان دارای چندین شیکره شدند، که ارتفاعی بیشتر داشتند، بسان یک رشته کوه به‌سوی آسمان سربرافراشته بودند.

معابد، همچنین ممکن است یک ناحیهٔ منضم به خود را، به مناسک آتش‌افروزیِ ودایی سنتی اختصاص دهند. مناسک مزبور بندرت فقط، در خلال قرون جدید برگزار می‌شدند. بانیِ بسیاری از آنها به لحاظ تاریخی اعضای خاندان سلطنتی بودند و در مواقع مخصوص مربوط به حاکمیت به مرحلهٔ اجرا در می‌آمدند، و همین‌که حکومتهای سلطنتی منقرض شدند، دیگر برگزاری این مناسک لزومی نداشت. چند خانوادهٔ برامین هنوز هم از دانش دوران باستان حفاظت می‌کنند و بنیادهای تحقیقاتی سعی دارند اجرای مناسکی را که بتوان بعداً آنها را به‌صورت ویدئویی ضبط کرد، برعهده بگیرند تا اعمال دینی عهد کهن به‌طور کامل به بوتهٔ فراموشی سپرده نشوند. توجه مجدد برای رونق بخشیدن به سنت، ضمناً در بر دارندهٔ مساعی القا شده جهت هرچه بیشتر متقبل شدن تلویزیونی اجراهای مناسک دینی عهد کهن است.

تندیسهای معبد

خواه در سبک شمالی و خواه در سبک جنوبی، قلب هر معبد گربهه ـ گریهه[1]، «زهدان ـ خانه»[2]، یا «تخمک ـ خانه»[3] است، جایی که تندیس مرکزی خدا در آن سکونت دارد. از نظر جسم، خدا در داخل گربهه ـ گریهه به شکل مورتی، تندیس معبد، حضور دارد. معمولاً معابد شیوا از لینگم‌های شیوا به‌مثابهٔ مورتی‌های مرکزی‌شان برخوردارند. معابد ویشنو، دارای

1. Garbha - griha. 2. Womb - house.
3. Egg - house.

تندیسهای ویشنو یا اَوَه‌تارَه‌های ویشنو در هیئت انسانی‌اند، و معابد دیْوی ممکن است دارای اشیای تندیسی یا غیرتندیسی باشند. پیروان برای دارشن، دیدار، به معبد می‌آیند، تا اینکه خدا را ببینند و خدا نیز آنان را ببیند. این امر که خدا در مورتی حضور دارد، به این معنی نیست که خدا در تندیس مقید شده است. خدا نامتناهی است و قادر است به هر هیئتی درآید، بی‌آنکه وجودش هرگز کاهش یابد. تندیس جسمانی در معبد، هیئتی است که برای بهره‌مند شدن پیروان تدارک دیده شده است.

البته، بعضی از هندوها، ستایش مورتی را نمی‌پسندند. آنان استدلال می‌کنند که خدا نامتناهی و بی‌شکل است، ازاین‌رو، هر شیء جسمانی، چیزی بیش از یک تصویر نمادین نیست. شونگکره، فیلسوف بزرگ ودانتیستی، با تأمل دربارهٔ این دو نظرگاه یادآور می‌شود که ستایش یک تندیس راهی بود برای تمرکز حواس شخص مؤمن و آماده شدن جهت ستایش عالیتر مطلق بی‌شکل. بنابراین، قابل توجه است که حتی ودانتیست‌ها هم به ستایش زیارتگاه‌ها تمایل نشان می‌دادند.

معابد، افسانه‌هایی دربارهٔ چگونگی پیدایش خود دارند که در آنها چگونگی سکنی گزیدن خدایان در چنین اماکنی توصیف شده است. بسیاری از این افسانه‌های مربوط به پیدایش، با حماسه و روایات پورانه‌ای مرتبطند. یکی از پرطرفدارترین معابد ویشنو در تیریوپتی[1] واقع است. در اینجا خدا، ونکته‌شَوَره[2] ـ خدای تپهٔ ونکته[3] ـ نامیده می‌شود. مطابق روایت، موقعی که خدا تصمیم گرفت در آنجا به استراحت بپردازد ـ بعد از اینکه او به‌صورت گرازی نر درآمده بود تا زمین را از غوطه‌ور شدن در آبهای عالم نجات بخشد ـ این تپه به جایگاه فعلی‌اش به فرمان ویشنو

1. Tirupati.
2. Venkateshwara.
3. The Lord of venkata hill.

آورده شد. برخی از افسانه‌های مربوط به معابد حاکی از آن است که چگونه خدا یا بانو ـ خدا در معبدی به سبب عبادت یک قدیسِ خاص متجلی شده‌اند. یک معبد ممکن است به این دلیل بنا شده باشد که استغاثه کرده و از خدا خواسته است که به‌طور دایم در مکانی خاص حضور یابد و خدا هم صلاح دیده است که این درخواست را محترم شمارد. غالباً، در یک معبد مختص شیوا، افسانه‌وار نقل می‌شود که چگونه شیوا به آن مکان آمد و با بانو ـ خدای محلی ازدواج کرد. چنین موردی دربارهٔ معبد میناکشی[1] واقع در مدوریْ[2] نقل می‌شود. شیوا برای ازدواج با میناکشی، ملکهٔ قلمرو پاندیان[3]، به مدوریْ آمد، و به‌عنوان ساندره‌شَوَره[4]، دستیار ملکه شد. ازدواج خدایان را همه ساله در معبد جشن می‌گیرند. زیارتگاه‌های معینی را که وقف دیْوی[5] شده‌اند با داستان مُثله کردنِ سَتی که قبلاً شرح داده شد، مربوط دانسته‌اند. معابد، همچنین ممکن است در موقعی‌که یک خدای محلی به خانه‌ای نو نیاز دارد، ساخته شوند. در ناحیهٔ کانکوی تامیل نادو[6]، بانو ـ خدایِ کالی (از لحاظ محلی باعنوان کالی‌یاتا[7] معروف است) با خانواده‌ای دیدار کرد و خواستار شد که معبدی برای او بنا شود. او قبلاً در یک باغ نارگیل ساکن شده بود، جایی‌که یک تریشوله[8] (نیزهٔ سه شاخه[9])، تجسم نمادین حضورش بود. اما همین‌که شهر وسعت یافت، باغ جایش را به خانه‌سازی داد و این بانو ـ خدا به‌علت ناپدید شدنِ اقامتگاهش تقریباً فراموش گشت.

1. Minakshi temple.
2. Madurai.
3. Pandyan kingdom.
4. Sundareshwara.
5. Devi.
6. Konku region of Tamil Nadu.
7. Kaliyatta.
8. Trishula.
9. Trident.

ازاین‌رو، با تأسیس یک معبد، وی صاحب خانه‌ای نو شد.

هنر تمرکز

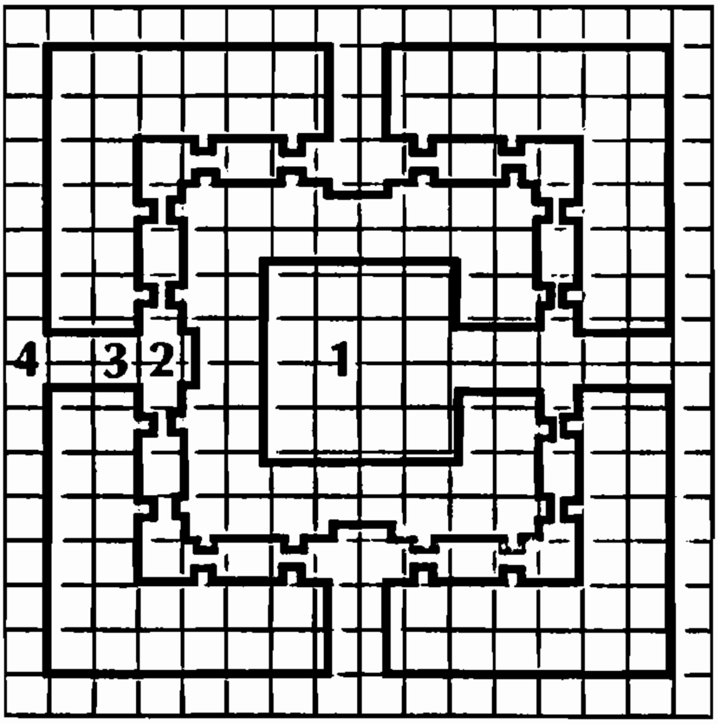
معبد، دنیای فانی را با قلمروِ الوهیت مرتبط می‌کند. ارتباط مزبور از چند طریق قابلِ درک است. در مهمترین سطح، معبد اقامتگاه خداست، محلی که خدا متجلی شده است و در دسترس مردم قرارگرفته است. اما ساختارِ خودِ معماری نیز مقدس شمرده می‌شود. علت این امر آن است که نمودارِ[1] کف معبد، یک مدل مادی از نظم کیهان است.

طرح معبد را به‌مثابهٔ مدلی از کیهان، می‌توان با نگاه کردن به معماری معبد سبکِ جنوبی تصویر کرد. نقشهٔ زمین، یک منده‌له[2] است که از روی کیهان الگوبرداری شده است. این نقشه مربعی است که به‌صورت شبکه‌ای شطرنجی تقسیم‌بندی شده است. بخش مرکزی، مکان حرم داخلی، با یک خدای سرپرست مانند برهما، خدای آفریننده، تشخص یافته است. برهمای محاط شده، قلمرو قدسی است، که در آن خدایان دنیوی و اولیای هدایتگر ساکن شده‌اند. بخش دیگر جایگاه انسانهاست. در آن سوی جایگاه انسانها، بخش دیوها[3] واقع شده است. در یک زیارت نمادین، زائران از دنیای خارجی زندگیِ فانی عبور می‌کنند و به قلمرو دیْوی‌ها[4] قدم می‌گذارند، تا به جایگاه مقدس داخلی، در مکانی که خدا اقامت دارد، برسند. فعالیت جسمانی ظاهری شخص برای نزدیک شدن به خدا، منعکس‌کنندهٔ سفر باطنی از کانونی در زندگیِ دنیوی به‌سوی جذب در نیایش است.

در عین حال ارتباطات میان انسان و قلمروهای قدسی، توسط

1. The temple floorplan.
2. Mandala.
3. Demons.
4. Devas.

تصویرهای معبد از قبیل یک کوه و بدن پوروشه نشان داده می‌شوند. تصویر کوه، بیشتر در شمال متداول است، منطقه‌ای که برخی از معابد به‌نام کوه‌های بزرگ اساطیری مرو[1] و کائیلاسا[2] نامگذاری شده‌اند. می‌گویند که خدایان بر چکاد این کوه‌ها اقامت دارند، ازاین‌رو، دیدار از معبد، جایگزینی است برای سفر به کوه‌ها. شیکرهٔ کوه ـ مانند، در بالای گربهه ـ گریهه، مکان تندیس اصلی و مرکز قدرت معبد، قد برافراشته



نقشهٔ کف معبد برهادشوره، هند، نشان می‌دهد که چگونه کف معبد براساس یک منداله طرح‌دار شده است.

کلید:

۱. جایگاه مقدس (براما)

۲. راه طواف (قلمروهای خدایان)

۳. دیوار پیرامون (قلمرو آدمیان)

۴. ایوان (قلمرو اهریمنان)

---

1. Meru.
2. Kailasa.

است. نوک شیکره و مرکز مقدس، در امتداد یک محورِ مرکزی باهم مربوط شده‌اند، امتدادی که نورِ قدرت خدا از آن ساطع است. درجهٔ صعود در امتداد محور مزبور، در جهت نوک شیکره به‌عنوان هدفِ غاییِ رهایی یافتن از تولد مجدد، با پیشرفت به‌سوی روشن‌نگری یکسان تلقی شده است. در تصویرسازی کیهانی، آسمان این محور را نگاه داشته است. در تصویرسازی انسان‌واره[1]، محور مزبور ستون فقراتِ پوروشه، که بدنش کیهان است، محسوب می‌شود. همچنین این محور با ستون فقرات ظریف اعمال تنتره‌ای، امتدادی که کان دلیْ نیْ ـ شاکتی[2] در درون شیوا مستهلک می‌شود، مطابقت دارد.

مناسک معبد

مناسک داخل معابد را روحانیان حرفه‌ای برگزار می‌کنند. هستهٔ اصلی مناسک پوجا[3]، پرستش مورتی، است. در پوجا، با خدا به‌عنوان یک مهمان شاهانه رفتار می‌کنند. خدا را شست‌وشو می‌دهند، با پوشاندن لباس و حلقه‌های گل می‌آرایند، و به او غذا و نوشابه تعارف می‌کنند. موقعی‌که تندیسهای قابل حمل مخصوص، در حرکت دسته‌جمعی حمل می‌شوند، بالای سرِ خدایان چتر می‌گیرند. برای سرگرمی آنها می‌نوازند و می‌رقصند. روحانیان به خدایان، میوه، گل، یا نارگیل پیشکش می‌کنند. بخش پایانی مراسم را آره‌تی[4] تشکیل می‌دهد، که روحانیان در طی آن چراغهای روشن و مشعلهای آغشته به کافور را پیشاپیش مورتی‌ها تکان می‌دهند. در جریان آره‌تی، بسیاری از پیروان دستهایشان را درحالی‌که کف آنها را به هم فشرده‌اند، به نشانهٔ احترام، به‌سوی پیشانی خود بالا می‌برند.

1. Anthropomorphic imagery.
2. Kundalini - shakti.
3. Puja.
4. Arati.

آنگاه شخص روحانی، مشعل آغشته به کافور را در برابر جمعیت می‌گیرد و مردم دستهایشان را گرد مشعل به‌صورت کاسه درمی‌آورند و بعد آنها را به چشمانشان می‌کشند. به واسطهٔ این ادای احترام، قدرت و لطفِ نگهدارندهٔ خدا، به پیروان انتقال داده می‌شود. بعد از پوجا، پیروان پرهَ سادَه[1] دریافت می‌دارند، که به‌طور تحت‌اللفظی به‌معنی «لطف» است. پرهَ‌سادَه، ممکن است از میوه یا گلهایی باشد که به مورتی پیشکش شده بود یا آب و دیگر مایعاتی که در مراسم شست‌وشو دادنِ خدا مورد استفاده قرار گرفته بود. در معابد شیوا، پرهَ‌سادَه اغلب خاکستر سفید است، ماده‌ای که مخصوصاً با خدای مزبور ارتباط داده شده است. غذا خورده می‌شود، آب ممکن است روی سر پاشیده شود و مقداری از آن نیز نوشیده شود، و خاکستر معمولاً به پیشانی مالیده می‌شود، گرچه اندکی از آن هم امکان دارد بلعیده شود. تمام این مواد با خدا در طی پوجا مرتبط هستند، بنابراین با قدرت و لطف الهی آغشته گشته‌اند و سپس به هواخواهی که آنها را دریافت می‌دارد، انتقال می‌یابند. پرَه‌سادَه، نقطهٔ اوج مناسک پوجاست.

صحنهٔ داخلِ یک معبد که پوجای مزبور در آن برگزار می‌شود با عبادت دسته‌جمعیِ کلیسای مسیحیان بسیار متفاوت است. پیروان به‌صورت گروهی واحد، و به‌طور همزمان، برای دعا و نیایش گرد نمی‌آیند. اگرچه آنان موقعی‌که روحانیان به تقدیم کردن نذورات می‌پردازند، برای تماشا جمع می‌شوند، اما پرستش داخل معبد، عمدتاً جنبهٔ خصوصی دارد. هنگامی‌که مردم به خدا، برای نیایش، دریافت دارشن و شنیدن سخنان روحانیان، نزدیک می‌شوند، هدایایی تقدیم معبد می‌کنند، و پرَه‌سادَه دریافت می‌دارند، و تمام اینها نیز جنبهٔ فردی دارند. این بدان معنا نیست

1. Prasada.

که مؤلفهٔ اجتماعی برای مناسک عمومی وجود ندارد. در معبد، به‌طور مداوم فعالیت انجام می‌شود. نه فقط روحانیان مناسک عبادی را هر روز، سه بار در برابر هر تندیس انجام می‌دهند، بلکه گروه‌های مردم دایماً به معبد داخل و از آنجا خارج می‌شوند. در معبد عده‌ای از مردم در پیش پای خدا سجده می‌کنند و به نیایش می‌پردازند، درحالی‌که عده‌ای دیگر آرام نشسته و به مراقبه مشغولند. گروه‌هایی نیز ممکن است گرد هم آیند و به خواندن سرودهای دینی بپردازند. افراد بیمار با شکیبایی در معبد می‌نشینند و منتظر می‌مانند تا خدایان آنان را شفا دهند. هنگامی‌که بزرگان در گوشه و کنار معبد به خواندن متون مقدس سرگرمند، کودکان یا با دوستان خود گپ می‌زنند و یا بازی می‌کنند. معبد جایی است شلوغ و پر جنب و جوش، اما ارتباط متقابل میان پیرو و خدا به‌صورت خصوصی تحقق می‌پذیرد.

به‌طورکلی، پوجا برای خشنود کردن خدایان انجام می‌پذیرد. اگر خدایان به شایستگی محترم شمرده شوند، جامعه در پناه خدا رونق می‌گیرد و، برعکس، اگر خدایان ناراضی گردند، ممکن است مصیبتی پیش آید. برخی از روحانیان اظهار می‌دارند که مشکلات جدید از نتایج اجرای مناسک به‌طور نادرست است. اما آنان بی‌درنگ خاطرنشان می‌کنند، که در عین حال اگر مناسک بسیار خوب انجام پذیرد، خدا مجبور نمی‌شود به شیوه‌ای خاص عمل کند. آدمیانِ فناپذیر، نمی‌توانند بر خدایان تسلط یابند.

با آنکه نیایش، به‌طور ایدآل، به‌خاطر عشق به خدا انجام می‌گیرد، اما در واقع بیشتر مردم برای درخواست نعمات از خدایان به معابد می‌روند. خدایان در ایام خشکسالی، آمدن سیل، قحطی، یا شیوع بیماریِ همه‌گیر، برای کمک به جامعه قدم پیش می‌گذارند. همچنین از آنان برای

یاری‌رسانی به اموری خصوصی در ارتباط با مواردی از قبیل بیماری، باروری، و مسائل معیشتی خانواده، تقاضای کمک می‌شود. اما غالباً گفته می‌شود که این امور روزمره برای خدایان بزرگ بسیار کم اهمیت است و پرداختن به چنین مواردی را در غالب اوقات به خدایان محلی محول می‌کنند. بنابراین، چنین اموری به مقولهٔ پرستش خانوادگی مربوط می‌شود.

***

پرستش خانوادگی

زیارتگاه‌ها

پرستش خانوادگی دارای بسیاری از همان ویژگیهای مربوط به رسم و آیین معبد است. هر خانه دارای بخشی است که به خدایان خانگی اختصاص داده شده است، خواه در اتاقی مخصوص یا در تاقچه‌ای در یک اتاق. محراب خانگی معمولاً چندین تندیس دارد، زیرا که هرکدام از افراد خانواده ممکن است خدایان متفاوتی را پرستش کند. هر فرد دارای یک **ایشتَه دیْ وَتا**[1]، «خدای برگزیده»، است که با او ارتباط ویژه‌ای دارد. یک خانواده ممکن است شیوا را به‌عنوان خدای حامی خود برگزیده باشد، اما، در عین حال امکان دارد یک برادرزن از خانواده‌ای برخاسته باشد که به بانو ـ خدا دورگا[2] معتقد است و برادر دیگر ممکن است به کریشنا اعتقاد داشته باشد. بنابراین، هر سه خدا ممکن است در محراب خانگی به شکل تندیس یا تصویر، قرار داده شوند. سایر خدایان با

1. Ishtadevata.

2. The goddes Durga.

وظایف ویژه مانند گنه‌شه[۱]، برطرف‌کنندهٔ موانع، و سَرَوَتی[۲]، بانو ـ خدای دانش، امکان دارد در کنار تندیسهای اصلی قرار گیرند. همچنین ممکن است، در کنار آنها تصویرهایی از قدیسان بزرگ گذاشته شود. وجود تصاویر غیرطبیعی مانند لینگمِ شیوا[۳] و سنگِ شَلَه‌گرمه[۴]، که در بر دارندهٔ اثری از یک ماهی فسیل‌شده می‌باشد که نماد ویشنو است، در خانه‌ها معمول است. شَلَه‌گرمه در محفظه‌ای نقره‌ای که به شکل ماری بزرگ ساخته شده، قرار گرفته است که ویشنو به همان صورت که در اساطیر پورانی آمده، در آن می‌خوابد.

خدایان و بانو ـ خدایان محلی در پرستش خانگی بیشتر برجسته‌اند، تا ویشنو، شیوا، و دیْوی، زیرا بسیاری از هندوها بر این باورند که خدایان اخیر، عمدتاً به آفرینش، حفاظت، و نابودیِ کیهان مربوط می‌شوند، درحالی‌که، خدایان محلی به امور روزمرهٔ مردم توجه دارند. خدایان و بانو ـ خدایان مزبور معمولاً به یک مکان مشخص اختصاص دارند. بیشتر روستاها یک خدای، معمولاً یک بانو ـ خدا، محافظ دارند. همچنین ممکن است خدایان اختصاصی به گروه‌های خویشاوندی ویژه مرتبط باشند. این خدایان، به سبب پیوند استوارشان با مکان و مردم، به‌طور جدی با خیر و صلاح جامعه مرتبطند، از آنان برای وضع هوا و محصول درخواست کمک می‌شود و بویژه در هنگام بیماری و باروری مفیدند.

برخی از بانو ـ خدایانِ محلی، ارتباطات خاص با بیماریها دارند. سیتَله[۵]، در شمال، و مَریه‌من[۶]، در جنوب، بانو ـ خدایانِ آبله‌اند[۷] (اکنون ریشه‌کن شده است)این دو بانو ـ خدا دارای پیروان منطقه‌ای هستند، که

1. Ganesha.
2. Sarasvati.
3. Shiva lingam.
4. Shalagrama stone.
5. Sitala.
6. Mariyamman.
7. Goddesses of smallpox.

فقط به روستاهای خاص محدود نمی‌شوند، اما سراسر ـ هندو[1] نیستند. نظریهٔ درجهٔ حرارت مربوط به شعایر دینی[2]، نقشی مهم در تشریح کردن بیماریهای همه‌گیر ایفا می‌کند. بانو ـ خدایان روستا که با بیماریهای همه‌گیر ارتباط یافته‌اند، ممکن است از لحاظ جسمی و روحی بشدت گرم شوند. اگر آنان شدیداً داغ و احساساتی گردند، خشم پرحرارتشان امکان دارد به‌صورت بیماریهای تب‌زا بروز کند. کسانی که به بیماری مبتلا گشته‌اند، گمان می‌کنند که توسط بانو ـ خدا تسخیر شده‌اند و می‌گویند برای کمک به او باید از فشار گرما، که تحمل آن بتنهایی برایش بسیار دشوار است، کم کنند. آسیب‌دیدگان با برگزاری مناسک دینیِ سردکننده به نیایش می‌پردازند و برای تسکین دادن و خنک کردن بانو ـ خدا به قربانی کردنِ حیوانات اقدام می‌ورزند.

به‌طورکلی، بین نوع هدایای تقدیمی به خدایان در معابد سبک براﻣﻴﻦ[3] و در مراسم محلیِ روستا تفاوت وجود دارد. خدایان و بانو ـ خدایانی که در معابد بزرگ زندگی می‌کنند، معمولاً هدایای گیاهی دریافت می‌دارند، درحالی‌که خدایان روستاها ممکن است خواستار هدایایی از نوع الکل و خون قربانیانی از قبیل جوجه، بز، و در بعضی اوقات گاومیش باشند. اگر خدای یک روستا، پیروان بیشتر به دست آورد و در یک معبد سنتی برخوردار از معنویت پذیرفته شود، به‌جای خون، بدیلهایی[4] مانند آب رنگین، برای این‌گونه هدایای غیرگیاهی تدارک دیده خواهد شد. تفاوتِ میان خدایان گیاهی و غیرگیاهی، بویژه در مورد بانو ـ خدایی که در بعضی اوقات هر دو نوع هدایا را دریافت می‌دارد، در طی یک جشنواره، دیْ‌وی

---

1. Pan - Hindo.
2. The theory of ritual temperature.
3. Brahmin - run.
4. Substitutions.



جشن زیارتگاه‌های مذهبی خدایان محلی را می‌توان در هر گوشه از دهکده‌ها و شهرهای هند مشاهده کرد.

ممکن است به دو صورت نشان داده شود: یکی به‌صورت غیرطبیعی، مانند یک کوزهٔ آب، و دیگری به‌صورت یک مورتیِ مفرغی (البته موارد استثنایی هم وجود دارد). خون قربانیها به کوزه اختصاص داده خواهد شد، درحالی‌که تندیس مفرغی، فقط هدایای گیاهی دریافت می‌کند. به این ترتیب، مراسم محلی و اعمال روحانی در کنار هم برگزار می‌شوند.

خدایان بزرگ ممکن است بی‌اندازه گرم شوند و درست مانند بیماری محلیِ بانو ـ خدایان، نیازمند کمک انسانی گردند. در سربالاییِ معبد پَلَنی[1]، و موروکن[2] خدای تامیل به‌عنوان یک شفادهنده مورد ستایش قرار گرفته است. اما کیفیات شفابخشیِ خدای مزبور، از راه تأثیرات فصلی و سماوی، و همچنین به لحاظ توجه داشتن به التماسهای بیش از حد پیروان بی‌شمار، می‌تواند مؤثر واقع شوند. دو جشنواره، یکی در سردترین فصل و یکی در گرمترین فصل سال، برای کمک به تعادل درجهٔ حرارت خدا برگزار می‌شود. در فصل گرم، زائران از رود کاوری[3]، که گفته می‌شود به خنکی آب رود گنگ است، کوزه‌های آب برای شست‌وشوی مورتی می‌آورند. در طی جشنوارهٔ زمستانی، زائران به موروکن هدایایی از شکر تصفیه نشده، با این اعتقاد که ماده‌ای است گرمابخش، عرضه می‌دارند.

برخی از خدایان محلی، آدمهایی هستند که از میان قهرمانان یا ارواح تسکین داده شده[4]، به مقام خدایی رسیده‌اند.[5] قهرمانان ممکن است قدیسانی باشند که عمرشان را صرف زهد و عبادت کرده‌اند، یا از سلحشورانی باشند که به‌خاطر دفاع از جامعه مرده‌اند، و یا، جزو زنانی باشند که دهرمهٔ همسری را با ستی شدن در حد نهایی‌اش ابراز کرده‌اند،

---

1. Palani.
2. Murukan.
3. Kaveri.
4. Deified people.
5. Placated ghosts.

یعنی از راه اقدام به خودکشی در هنگام مراسم سوزاندن شوهر. چنین افرادی با خلوصِ اعمالشان در زندگی به مقام الوهیت نایل می‌گردند. آنگاه این افراد قادر می‌گردند به کسانی‌که برای آنان احترام قایل می‌شوند، کمک کنند. مردم، به‌خاطر خاستگاه‌های انسانی آنان، گمان می‌کنند که این‌گونه خدایان به امور دنیای فانی علاقهٔ خاص دارند، بویژه نسبت به کسانی‌که در جامعهٔ سابقشان زندگی می‌کنند. از سوی دیگر، ارواح را برای اینکه آنان را از آسیب‌رسانی باز دارند، می‌پرستند. ارواح بدخواه، ارواح مردمی است که به مرگهای بد دچار می‌شوند، مانند قتل، خودکشی، حادثه، بیماری، سر زا رفتن، یا هر واقعه‌ای که موجبات مرگ زودرس را فراهم می‌آورد. قربانی بدون احساس رضایت می‌میرد، و ازاین‌رو، ناراضی است و احتمالاً موجب رنج کسانی‌که از ارثیهٔ شخص متوفا برخوردار گشته‌اند، می‌شود. بنابراین، به‌عنوان مثال، زنانی که بدون بچه‌دار شدن می‌میرند، ممکن است به‌صورت ارواحی که برای کودکان مضرند، درآیند. با تقدیس و پرستش روح، روح بدخواه را می‌توان مهار کرد و حتی سودمند گردانید. معمولاً چنین پرستشی، همراه با اعضای خانوادهٔ شخص متوفا برگزار می‌شود، اما اگر روحِ به مقام خدایی رسیده، به سبب قادر بودن برای یاری‌رسانی به مردم، شهرتی کسب کند، امکان دارد، پیروان بیشتری به دست آورد.

خدایان محلی، بعضی اوقات دارای مـ ابدی کوچکند که برای آنان وقف شده‌اند، اما معمولاً در زیارتگاه‌های خارج از معبد، نسبت به آنان ادای احترام می‌شود. مورتی‌ها در این زیارتگاه‌ها غالباً دارای شکل غیرطبیعی‌اند: ممکن است کوزه‌ای آب، یک درخت، یک نیزهٔ سه‌شاخه به‌نام تریشوله، یا یک تخته سنگ رنگ شده باشند. زیارتگاه مختص بانو ـ خدای روستا، امکان دارد در نقاط مرزی روستا ساخته شود، در جایی که

او بتواند پیروانش را از دستِ نیروهای بدِ خارجی محافظت کند. اشخاص به مرحلهٔ خدایی رسیده، معمولاً در کنار گورهایشان مورد پرستش قرار می‌گیرند.

خبرگان دینی

جز روحانیان براهمن، خبرگان دینی بسیار زیاد دیگری نیز وجود دارند که در اعمال دینیِ خانوادگی نقشهایی ایفا می‌کنند. در میان اینان کسانی هستند مثل قدیسان، شفادهندگان محلی، جن‌گیران، و میانجیهایی که از حمایت خدایان برخوردارند. قدیسان، که **سادهوها**[1] نامیده می‌شوند، لباسهای مختلف بر تن می‌کنند. برخی به سازمانهای رُهبانی وابسته‌اند، مانند آنهایی که توسط شونگکره تأسیس شدند، بقیه هم در زمرهٔ تارک دنیاهای عزلت‌نشین قرار دارند. بعضی رداهای نارنجی می‌پوشند، برخی نیز به‌عنوان جزئی از راه و رسمشان برای رهایی یافتن از همهٔ قید و بندها، لخت و برهنه‌اند. برخی به اعمال مرتاضانهٔ بسیار سخت می‌پردازند، عده‌ای هم از راه و رسم جننا ـ یوگا[2]، با تلفیق کردن مراقبه و مطالعه و تأمل در متون مقدس، تبعیت می‌کنند. به‌رغم مسیرهای گوناگونشان، سادهوها به‌عنوان مردمانی مقدس محترم شمرده می‌شوند، زیرا آنان از امنیت زندگیِ دنیوی چشم پوشیده و وجود خودشان را کاملاً وقف تحقیق و تفحص دینی کرده‌اند. این سادهوها ممکن است، به‌هنگام رفتن به زیارت یا ساکن شدن در نزدیکیِ یک نهر برای انجام دادن اعمال مرتاضانهٔ خود، از میان مردم عبور کنند. مردم با دادن غذا و هدایا حمایت می‌کنند. گاهی فرد ریاضت‌کش به کسانی‌که می‌خواهند از این افراد ریاضت‌کش راهنمایی شوند، پند و اندرز یا آموزشهای دینی می‌دهد. از آنجا که

1. Sadhus.
2. Jnana - Yoga.

سادهوها بـه انـجام دادن یوگا مـی‌پردازنـد، ایـن اعـتقاد وجـود دارد کـه از قدرتهای استثنایی برخوردارند. درنتیجه، مردم ممکن است از آنان برای فایق آمدن بر مشکلات محلی‌شان، مانند خشکسالی یاری بخواهند.

همچنین مردم ممکن است برای مشورت نزد گوروها[1] بـروند. گوروها معلمان دینی‌اند کـه در کـنار عـدهٔ انـدکی از شـاگـردان بـه کـار آمـوزش مشغولند، اما آنان در عین حال با عدهٔ کثیری از مردم، بـه‌دلیل مـوقعیت معنوی و توانمندی خاصشان برای کمک به دیگران در صراط دینی، سر و کار دارند. برخـی از گوروها در زمـرهٔ سادهوها قـرار دارنـد، امـا بـقیهٔ آنـان صاحبِ‌خانه و خانواده‌اند. ممکن است توجه گوروهای صاحب خانواده، از زندگی مادی معطوف به این شود که خودشان را وقف امور روحـانی کنند، اما در عین حال لزومی نمی‌بینند تا عهد کنند که تارک دنیا شـوند. معمولاً اعضای خانواده جزو شاگردان گوروها هستند و ممکن است جای رهبر روحانی را یکی از فرزندان بگیرد.

در کنار این چهره‌های دینیِ سـرشناس، کسـانی مـانند شـفادهندگان هستند که کارشان به دانشِ مرتبط میان بدن، روح، و عملکردِ کیهان متکی است. شفادهندگان روشهایِ قدیمیِ پزشکی را، که معتقد است بیماری نتیجهٔ عدم تعادل در بدن است، به کار می‌گیرند. این عدم تعادل در نتیجهٔ مسـائلی مـثل داشـتن رژیـم غـذایـی نـاه‌ناسب، انجام دادن کـار بـدنی توان‌فرسا، ارواح شیطانی، و قرار گرفتن در معرض گرما و سرما عـارض می‌شود. برای درمان کردن بیماری، دارو، مـاسک عبادی، و تـغییر دادن رژیم غذایی تجویز می‌شود.

جن‌زدگی[2] در مناسک هندوئیسم، بویژه در جنوب هند، امری متداول است. چند نوعِ مختلفِ جن‌زدگی وجود دارد، در جن‌زدگیهای ناخواسته،

---

1. Gurus.
2. Possession.



این مرد نپالی، درحالی‌که به‌عنوان یک مبلغ روحانی برای یک خدا در طی مناسک عبادی رفتار می‌کند، به حالات خلسه‌وار نایل می‌آید.

جنها یا دیوها بر یک شخص تسلط می‌یابند و َباید توسط جن‌گیری حرفه‌ای از بدن دفع گردند. همچنین انجمنهای رسمی آداب جن‌زدگی وجود دارند. در میان اینها طالع‌بینان حرفه‌ای هستند که به‌عنوان واسطه‌های احضار ارواح، با الگویی از جن‌زدگی، برای برآورده ساختن نذر و نیازها عمل می‌کنند. کسانی‌که از خدا یاری می‌خواهند، شرافتمندانه به یکی از خدایان قول می‌دهند تا در یک زیارت یا در یک حرکت دسته‌جمعی شرکت کنند، و آنها اغلب در طی حرکت دسته‌جمعی توسط خدا یا بانو ـ خدایان تسخیر می‌شوند. همچنین متخصصانی هستند که توسط یک خدا بر مبنای اصلی ثابت در موقعیت مناسک خاص به حالت جن‌زده درمی‌آیند. یک مثال این امر، **سامیادی**، «رقصندهٔ خدا»یِ جنوب هند، است. سامیادی به حالت جن‌زده درمی‌آید و به‌عنوان

سخنگویی موقت به یکی از خدایان، در طی جشنواره‌ها، خدمت می‌کند. رقصندگان به‌خاطر کارهای شگفت مرتاضانه شهرت دارند، مانند راه رفتن از روی زغالهای مشتعل، که به‌مثابهٔ اثبات حالت جن‌زده شان اعمال می‌شود و گواه بر قدرت خدایی است که آنان را از رنج و درد مصون می‌دارد. هنگامی‌که خدای رقصنده در حالت جن‌زدگی است، مردم می‌توانند از وی‌خواستار نصیحت و قوت قلب شوند.

غالباً، نقشهای شفادهنده، مشاور، و طالع‌بین با همدیگر درآمیخته‌اند، زیرا که آنها از صفات الوهیت هستند و شخص جن‌زده[1] در یکی از خدایان جذب شده است. این امر در مورد والیمما[2]، بانویی از جنوب هند که برای خدمت به موروکن[3] فرا خوانده شد، صدق می‌کند. والیمما، در خانواده‌ای که سرسپردهٔ موروکن بود متولد شد. هر سال آنها برای زیارت به معبد پَلَنی[4] می‌رفتند. موقعی‌که والیمما دوازده ساله بود، او در طی زیارت، توسط خدا به حالت جن‌زده درآمد. خدا به او دستور داد که به مدت شش ماه، روزه بگیرد و سکوت اختیار کند. بعد از به پایان رساندن این دوره، در خواب دید که موروکن به او گفت به مدت هفت روز پیرامون روستاهای همسایه، درحالی‌که سوزنی در زبانش فرو کرده است، پرسه زند و آنگاه به معبد پَلَنی باز گردد. در طی این گشت و گذار، دختر توسط خدا به حالت جن‌زده درآمد و در امتداد کوچه‌های روستا به رقص پرداخت، ازاین‌رو، مردم او را سامیادی، رقصندهٔ خدا، نامیدند. هنگامی‌که او به معبد رسید، خدا او را دوباره به حالت جن‌زده درآورد و به او یک مانترهٔ سرّی[5] داد که او را قادر می‌ساخت بیماریها را شفا دهد و آینده را پیشگویی کند.

1. Possessed person.
2. Valliyamma.
3. Murukan.
4. Palani.
5. Secret mantra.

پیشگویی کند. از آن موقع به بعد، پیروان برای شفا یافتن و شنیدن نصیحت نزدش آمده‌اند. او، پوجاها[1] را در برابر شمایلی از موروکن در اتاق خود که به‌صورت یک «معبد ـ خانه»[2] درآمده است، انجام می‌دهد و خاکستر و آب متبرک را بعد از مناسک، درست مانند یک روحانی معبد، در میان پیروان پخش می‌کند.[۱]

دارمهٔ خانوادگی[3]

خانواده، قلمرو دارمهٔ خانوادگی است، جایی که افراد وظایف سنتی‌شان را انجام می‌دهند، به عبادت روزانه می‌پردازند، و جشنهای ویژه را به‌خاطر توجه به وقایع مهم مانند زادروزها و ازدواجها برگزار می‌کنند. هر عضو خانواده باید، به‌طور مطلوب، هماهنگ با وظایف دارمه‌ای[4] زندگی کند. مرد بزرگ خانواده باید برای نگهداری خانواده‌اش کار کند و از پایگاه اجتماعی خود دفاع نماید. او باید در نظر داشته باشد که پسرانش به‌نحوی شایسته تحصیل کنند و آنان را برای آشنایی با کسب و کار خانواده تربیت کند. زنش برای اداره کردن خانه و آماده ساختن غذا، و مهارتهایی که باید به دخترانش بیاموزد، مسئول است. یک خانوادهٔ سنتی ایلی[5]، ممکن است شامل برادرهای جوانتر باشد، که همراه دیگر افراد خانواده به حرفه و شغل و امور خانه یاری می‌رسانند. آن دسته از افراد خانواده که در خارج از منزل به کار مشغولند، معمولاً به بودجهٔ خانواده کمک می‌کنند. پدربزرگها و مادربزرگها هم، بویژه در مورد مواظبت از بچه‌ها، خانواده را دست یاری می‌دهند. معمولاً مادربزرگها و پدربزرگها اسطوره‌ها و

---

1. Pujas.
2. Temple - house.
3. Family dharma.
4. Dharmic obligations.
5. Traditional extended family.

افسانه‌های هندو را، دست به دست رساندن خرد و حکمت سنتی را، برای کودکان تعریف می‌کنند. آنان از افراد جوانتر خانواده توقع دارند که مؤدب باشند و به بزرگترانشان خدمت کنند.

هر خانه دارای یک محراب ـ معمولاً در آشپزخانه که پاکی مواد غذایی محیط مناسبی را فراهم می‌سازد ـ است. خدایان خانگی با مناسک پوجای یکسان همانند تندیس، اما به شکل ساده شده، مورد پرستش قرار می‌گیرند. در خانه با خدا به‌مثابهٔ یک مهمان محترم رفتار می‌شود. فرد مؤمن، آب را برای نوشیدن و شست‌وشو، غذا، و شاید هم بُخور[1] تعارف می‌کند. اگر تصاویر خانگی تندیس باشد ممکن است به آنها جامه‌های ابریشمی بپوشانند. هم تصاویر و هم تندیسها را با حلقه‌های گل تزیین می‌کنند. پوجاهای خانوادگی باید مرتباً برگزار شوند، یعنی به‌طور مطلوب همه‌روزه اما در برخی از موارد هفتگی. خانواده‌های ثروتمند و برخاسته از کاست بالا غالباً برامین‌ها را برای اجرای پوجاهایشان، بویژه برای جشنهای مهم، استخدام می‌کنند، اما بیشتر مناسک خانوادگی توسط مردم عادی برگزار می‌شوند. با آنکه مردان معمولاً در مواقع خاص، شاخصند، اما عبادت روزمره غالباً برعهدهٔ زنان است. پوجا، پیش از صرف صبحانه انجام می‌گیرد و دوباره هنگام عصر، قبل از خوردن شام. کل غذای آماده شده برای خانواده را پیش از خوردن، به خدایان تعارف می‌کنند. هدف اصلی نیایش خانوادگی به‌خاطر محافظت از خانواده است، اما مناسکی هم به‌عنوان اظهار ارتباط میان فرد مؤمن با خدای برگزیده‌اش برگزار می‌گردد.

پوجا یگانه نوع نیایش خانوادگی نیست؛ در سراسر روز فرصتهایی برای عبادت وجود دارد. هرکس می‌تواند روز را با یاد خدا آغاز کند و

---

1. Incense.

روحاً تمام کاری را که در آن روز باید انجام بگیرد، به خدا پیشکش کند. زنان روستا، نیایش صبحگاهی‌شان را در هنگامی‌که به‌طرف رودخانه برای برداشتن آب و شست‌وشو می‌روند، برگزار می‌کنند. موقع بازگشت به خانه، برای نیایش و تعارف کردنِ اندکی برنج، یک لول عنبر[1]، یا مشتی آب برای خدایانی که در زیارتگاه‌هایِ محلیِ کنارِ جاده اقامت دارند، توقف می‌کنند. در مناطق شهری، مردم ممکن است در هنگام رفتن به سر کار یا در موقع انجام دادن مأموریت برای تقدیم کردن هدایا در زیارتگاه‌ها یا معبدها لحظاتی درنگ کنند. در طی روز، ممکن است به سادهوهای[2] سیاری که به درِ خانه می‌آیند غذا داده شود. این نوع بخشش، که دَنَه[3] نامیده می‌شود، تاریخچه‌ای طولانی در هندوئیسم دارد. این امر معیشتِ سادهوها را تأمین می‌کند، مردان متبرکی که سراسر زندگی خود را وقف امور دینی می‌کنند، و موجب ارزشمندیِ فرد اهداکننده می‌شوند. آموختن متون دینی، خواندن سرودهای مذهبی، و تکرار مانتره‌ها نیز بخشی از اعمال دینی روزانه‌اند.

زنان غالباً مراسم متنوعی را در روزهای خاص معین، طبق تقویم قمری، برگزار می‌کنند. این مراسم یا آیینهای نذری، که وارته‌ها[4] نامیده می‌شوند، با اندیشه‌های دارمه مرتبطند، زیرا تعهدات دینی زن را در قبال خانواده‌اش برآورده می‌سازند. بنابر سنت، زنان از نیروی حفاظت از خانواده‌هایشان، به واسطهٔ رفتار شخصی و دینی پسندیده، برخوردارند. بنابراین، یک زن که شوهر و بچه‌هایش سالم و شادابند، عفیف و خجسته شمرده می‌شود، اما یک زن بیوه گجسته و شوم است. به‌طورکلی، آیینهای نذری، برای انجام دادن وارته، خواه از طرف خود شخص و خواه از سوی

---

1. Stick of incense.
2. Sadhus.
3. Dana.
4. Vratas.

یک روحانی، با یک تصمیم آغاز می‌شود. اعمال واقعی، شامل برگزاری پوجاها و گرفتن انواع روزه‌ها می‌شود. روزه انواع بسیار دارد: از اتخاذ یک رژیم غذاییِ منحصر به خوردن میوه یا شیر گرفته تا روزه‌هایی که باید از نوشیدن آب هم کاملاً پرهیز کرد. این اعمال پرهیزگارانه، همراه با عبادت ابراز شده در پوجا، باعث لطف خدایان نسبت به کسانی می‌شود که به راه راست هدایت شده‌اند. اغلب گفته می‌شود که این آیینها به‌خاطر منفعت خانواده و جامعه انجام می‌گیرند، زیرا بسیاری از آنها بنابر موضوعشان به‌دلیل به دست آوردن یک شوهر، تولد و سلامتی فرزندان، عمر طولانی برای شوهرها، و مصون ماندن از خشکسالی‌ها و بهبود بیماریهاست.

اما از این گذشته، وارته‌ها، یکی از اجزای اصلی زندگی دینی زنان است. با آنکه ممکن است یک نفر روحانی برای برگزار کردن پوجا دعوت شده باشد، اما بیشتر زنان در این آیینها به‌طور فعال پیشقدم هستند. معمولاً آنان پوجاهای خودشان را انجام می‌دهند و برای تقسیم غذا، گفتن قصه، و خواندن سرودهای دینی گرد هم می‌آیند. آنان همچنین به زیارت معابد و رودهای مقدس می‌روند. بدین‌ترتیب، زنان یک سنت پرقدرت بنیاد کرده‌اند که به آنان اجازه می‌دهد، عبادتشان را برگزار کنند و به‌رغم یک نظام اجتماعی مردسالار، ارتباطاتشان را با خدا ابراز دارند.[۲]

زیارت، یکی دیگر از مناسک عمده در هندوئیسم است که هم صاحبان خانواده‌ها و هم سادهوها آن را انجام می‌دهند. چون حالت تقدس در برخی از مناطق تثبیت شده است، مناطق مزبور به‌صورت تیرثه‌ها[۱]، «گذرگاه‌ها» یا «جاهای عبور»، درآمده‌اند، جاهایی که لطفِ الهی ویژگی محلی پیدا کرده است. زائر به این تیرثه‌ها برای تجربه کردن متجلی شدن خدا سفر می‌کند. زیارتها با تبعیت از مجموعه مقرراتی، از جمله روزه

---

1. Tirthas.

گرفتن، تجرد، و پرداختن به اعمال مرتاضانه مانند خوابیدن روی کف اتاق، به‌جای بستری که برای مسافرت تدارک می‌بینند، انجام می‌گیرد. به‌طور مطلوب، زائر باید سراسر مسیرش را به‌سوی مقصد پیاده طی کند، اما استفاده‌از وسایل مسافربری عمومی جدید و حتی اتومبیلهای خصوصی به‌صورت امری قابل قبول درآمده است. مقصد ممکن است یک معبد، که اقامتگاه خدایی است که زائر نذر کرده است از او یاری بخواهد، یا یکی از رودهای مقدس باشد. معمولاً زائر در موسم برگزاری یک جشن به تیرثه سفر می‌کند.

میلیونها زائر، هم غیرروحانیها و هم سادهوها، در الله‌آباد[1] (Prayaga)، برای جشن کومبه‌مله[2] گرد می‌آیند. الله‌آباد، یکی از مقدس‌ترینِ اماکن در هند است، زیرا در این مکان رودهای مقدس گنگ، جمنا، و بانو ـ خدای نامرئی، سروسواتی، گرد آمده‌اند. رود گنگ مقدس‌ترین رود هند است؛ استحمام در آبهایش، زائر و خانواده‌اش را تا هفت نسل تطهیر می‌کند. یک‌بار استحمام در ساعتِ مبارکِ طلوع خورشید در روزهای خاص تقویم، آزادی روح را از چرخهٔ تولد مجدد تضمین می‌نماید. این آزادی در عین حال ممکن است در امتداد کرانه‌های گنگ در بنارس (ورنسی[3] و کشی[4] هم خوانده می‌شود)، یکی از رایجترین اماکن زیارتی هند، بیشتر حاصل شود. بنارس را مرکز عالم تصور می‌کنند، جایی که همهٔ خدایان در آن گرد آمده‌اند و اماکن زیارتی به هم پیوسته‌اند. در اینجا مردن، آزاد شدن از چرخهٔ تولد مجدد را تضمین می‌کند. ازاین‌رو، شهر برای کسانی‌که آخرین زیارت خود را در این مکان مقدس انجام می‌دهند و در همین‌جا می‌میرند، دارای جایگاههای مرده‌سوزی وسیعی است.

1. Allahabad.
2. Kumbha Mela.
3. Varanasi.
4. Kashi.

سَمسَکاره‌ها[1] ـ مناسک چرخهٔ زندگی

سَمسَکاره‌ها، که غالباً شعایر دینی هندوئیسم نامیده می‌شوند، مناسکی هستند که هندو را در طول مسیر دهرمه، زندگی برخوردار از محسنات، هدایت می‌کند. واژهٔ سَمسَکاره، به‌معنای «تکمیل کردن»[2] است. در این مراسم عناصر پوجا، دعا، خواندن سرودهای مقدس کهن، و جشن و سرور مشترک درهم آمیخته می‌شوند. تولد، پذیرفته شدن در انجمن دینی، ازدواج، و مرگ بیشترین مراسم مورد نظرند. در ضمن مناسک منطقه‌ای فراوانی وجود دارند که از سوی زنان برای جشن گرفتنِ رسیدن به‌حد بلوغ جنسی، به دست آوردن شوهرهای خوب، تضمین کردن سعادت خانواده‌های خود، و یاری‌رسانی به همدیگر در دوران بارداری، برگزار می‌شوند.

تولد

مراسم مرتبط با تولد یک کودک، شامل پوجاهای پدر و مادر در معبد محلی و از حفظ خواندن دعای حاجت برای برخوردار شدن از یک عمر طولانی همراه با نیکبختی است. به‌خاطر سپردن لحظهٔ دقیق تولد، برای دیدن طالع کودک، مهم است. طالع‌بینی برای ترتیب دادن یک ازدواج مناسب موقعی‌که کودک به سن بلوغ می‌رسد، اهمیت ویژه‌ای دارد. همچنین ممکن است جشنهای ویژه‌ای به‌خاطر نامگذاری کودک، خوردن اولین غذای غیرمایع، و نخستین اصلاح سر برگزار شود. فرض بر این است که برای کودکان نامهایی خوش‌یُمن انتخاب کنند، ازاین‌رو، نام آنان غالباً با نامهای خدایان و قهرمانان توأم است.

---

1. Samskaras.
2. Perfecting.

اوپانی‌انه[1]

مراسم رسیدن به‌حد بلوغ، **اوپانی‌انه** نامیده می‌شود؛ حد بلوغ، مشخص کنندهٔ ورود یک کودک به مرحلهٔ شاگردیِ زندگی است. این مراسم در اصل برای پسرهای وابسته به سه کاست بالا برگزار می‌شد، ولی اکنون فقط در میان برامین‌ها معمول است. پسر را برحسب رسم و آیین غسل می‌دهند و رداهای مخصوص بر تنش می‌کنند و نزد یک معلم تدریس علوم ودایی کهن می‌آورند. معلم، پسر را با یک ریسمان مقدس، یک رشتهٔ سه لا مرکب از سه نخ که روی شانهٔ چپ انداخته می‌شود، می‌آراید و به او نخستین درس از وداها را می‌آموزد. این نخستین درس عبارت است از به یاد سپاریِ مانترهٔ **گایه‌تری**[2]، «به درخشش خورشید می‌اندیشم؛ باشد که آن ذهنم را روشن کند»، است، که پسر باید هر روز، در بقیهٔ زندگی، آن را از حفظ تکرار کند. در روزگاران گذشته، نوآموز جوان برای زندگی و تعلیم پیش یک معلم می‌رفت، اما اکنون این مراسم کارکردی اجتماعی دارد. بعد از انجام یافتن مراسم، جشنی برگزار می‌کنند و پسر هدایایی دریافت می‌دارد.

مراسم به‌حد بلوغ رسیدن زنان

مراسم زنان بخشی از سنت مربوط به نص سنسکریت نیست، اما جزئی از کل فرهنگهای منطقه‌ای جنوب آسیاست. جشن نخستین قاعدگیِ دختر در اکثر مراسم جوامع دیده می‌شود، اگرچه دیگر این سنتها در مناطق شهری رعایت نمی‌شود. در میان زنان آیارِ[3] تامیل‌نادو[4]، دختر به مدت سه روز در یک اتاق تاریک می‌ماند. در روز چهارم، او خود را با یک

1. Upanayana.
2. Gayatri.
3. Aiyar.
4. Tamil Nadu.

استحمام تشریفاتی تطهیر می‌کند و جشنی نیز برگزار می‌شود. مادرش او را به معبد می‌برد و آنگاه به دیدار دیگر خانواده‌ها می‌روند، تا زنان مسن‌تر چراغهای آره‌تی[1] را برای او تکان دهند. در سایر نواحی، خانواده با پوشاندن لباس نو بر تن دخترشان، آرایش گیسوانش با گلها، و خوراندن غذاهای مخصوص به وی، برایش جشن می‌گیرند. جشنها ممکن است شکلِ یک عروسی کوچک را پیدا کنند، به‌طوری‌که خانواده به دختر پول یا پوشاک هدیه کنند.

ازدواج

ازدواج بزرگترین مراسم چرخهٔ زندگی در نزد اکثر مردم است. هنگامی‌که دو نفر ازدواج می‌کنند، وارد مرحلهٔ زندگی خانوادگی می‌گردند، به‌نحوی که باید وظایفشان را در قبال خانواده و جامعه انجام دهند. ازدواج یک مرحلهٔ تغییر بزرگ در مسئولیت است.

مراسم ازدواج از منطقه‌ای به منطقهٔ دیگر متفاوت است. نخست یک همسر شایسته باید توسط والدین در نظر گرفته شود. آنها شبکه‌های خویشاوندان گستردهٔ خود را برای پیدا کردن همسرهای احتمالی، بسیج می‌کنند و در ضمن ممکن است آگهی‌های محرمانه به روزنامه‌ها بدهند تا دربارهٔ پارتیها و مهمانیهای ورودْ آزاد در بیشتر نواحی دور دست، و حتی در سایر کشورها، اطلاعاتی کسب کنند. به‌طور مطلوب عروس و داماد از یک ناحیه، متکلم به یک زبان، و برخاسته از کاستی یکسان خواهند بود. والدینِ مسئول می‌کوشند برای فرزندشان همسرانی با پیش زمینهٔ آموزشیِ مشابه و برخوردار از خلق و خوی نیکو پیدا کنند. خانوادهٔ یک دختر نیز درآمد بالقوهٔ داماد را برای تضمین امنیت آیندهٔ دخترشان

1. Arati lights.

بررسی می‌کنند و باید مطمئن شوند که او دارای عدهٔ زیادی خواهر یا برادر جوانتر از خود نباشد، چون همین امر ممکن است به سخت کار کردن زنش برای نگهداری از آنان بینجامد.

طالع عروس و داماد هم می‌باید هماهنگ باشد. در دوران صنعتی جدید، طالع‌بینی غالباً به‌وسیلهٔ کامپیوتر انجام می‌گیرد. درست است که باید علایم مربوط به طالع‌بینی مکمل همدیگر باشند، اما آنها معتقدند که زندگی هر شخص دارای دوره‌های نیکبختی و بدبختی است. فراز و نشیبهای زندگی برای هر دو نفر به‌خاطر متعادل ساختن همدیگر و امتناع از درد و رنج بیش از حد بازگو شده و لزوماً مشخص می‌شود. به‌محض اینکه یک همسر مناسب پیدا شود، هر دو خانواده به‌طور دسته جمعی با همدیگر دیدار می‌کنند و بعداً هم عروس و داماد امکان خواهند داشت تا همدیگر را ببینند. بعضی اوقات عروس و داماد اصرار می‌ورزند که قبل از مراسم عروسی مدتی مهلت داشته باشند تا همدیگر را بشناسند. اکنون، زندگی شهری و مدارس مختلط تعداد «ازدواجهای توأم با عشق»[1] را افزایش داده است، اما، ازدواجهای تدارک دیده شده، هنوز هم کاملاً رایج است.

مراسم ازدواج مستلزم دعا و نیایش است، راه رفتن در اطراف آتش محراب، و خواندن مانتره‌های خوش‌یُمن توسط یک نفر روحانی. دعا و نیایش عروسی برای طلب توانمندی در ناملایمات، تندرستی، بچه‌دار شدن، عمر دراز، و وفاداری به همدیگر است؛ اینها از مؤلفه‌های یک زندگی خوب محسوب می‌شود. به واسطهٔ ازدواج، عروس و داماد در دهرمهٔ خانواده حالت والدین را پیدا می‌کنند. آنها به اتفاق هم، تعهدشان را در قبال نیاکان خانواده با دارا شدن کودکان (پسران) برای تضمین اینکه

1. Love matches.

آداب آبا و اجدادی تداوم خواهد داشت، انجام می‌دهند، و وظایفشان را نسبت به خدایان با برگزاری مناسک خانوادگی در منزل خود به‌جا می‌آورند.

ازدواج در عین حال یک جشن بزرگ اجتماعی، همراه با راه رفتن دسته‌جمعی، مبادلهٔ هدایا، و ضیافت و مهمانی است. مهمانان را با موسیقی، رقص، و آتش‌بازی سرگرم می‌کنند. عروسیها نشان‌دهندهٔ شأن اجتماعی است و به این دلیل خانواده‌ها برای آن تا حد امکان پول خرج می‌کنند، حتی برای یک پُز دادنِ مفصل زیر بار قرض هم می‌روند. بعضی اوقات این‌گونه جشنها چند روز ادامه می‌یابد؛ با آنکه خود مراسم عروسی واقعی، فقط نیازمند ساعاتی معدود است.

مرگ و میر

در هنگام مرگ، افراد خانواده نعش مرده را برای حمل کردن آماده می‌کنند، آن را دسته‌جمعی به‌سوی یکی از محلهای مرده‌سوزی می‌برند، و هنگامی‌که جسد در حال سوختن است، به خواندن دعاهای مخصوص می‌پردازند. خدایِ مرگ[1] فرا خوانده می‌شود، تا به شخصِ درگذشته مکانی مناسب در میان نیاکان عطا کند، و به سایر خدایان نیز به نیابت از جانب عزیز از دست رفته متوسل می‌شوند. از خدای آتش[2] می‌خواهند تا شخص مرده را سالم به قلمرو نیاکانش ببرد. به‌محض سوخته شدن، خاکستر و استخوانهای متوفا را یا درون یک رود مقدس می‌ریزند یا دفن می‌کنند. سادهوها و بچه‌های کوچک را معمولاً بی‌آنکه بسوزانند، مدفون می‌سازند.

بعد از مراسم سوزاندن جنازه و تدفین، اعضای خانواده به‌طرف

1. God of death. 2. God of fire.

جویبار یا رودخانه‌ای برای تطهیر سنتی خود رهسپار می‌شوند. به‌علت مرگ، خانواده برای مدت زمانی معین در یک حالت ناپاکی خواهند بود و باید از برخورد با دیگران تا آنجا که می‌توانند، اجتناب ورزند. روح شخص مرده برای چند روز بعد از درگذشت به حالت شبحی در می‌آید و باید از راه برگزاری مراسمی به‌نام شراده[1] به او غذا داده شود، تا موقعی‌که به قلمرو نیاکان بازگردد. این مراسم بر تعارف کردن غذا و خواندن دعا برای سعادت منسوبان متوفا متمرکز می‌شود. بزرگترین پسر شخص متوفا به شبح، آب و گویچه‌هایی از برنج[2]، برای خنک کردن روح بعد از سوختن، تعارف می‌کند که به او برای سفرش نیرو می‌دهد. همین‌که روح رهسپار عالم دیگر شد، بزرگترین پسر باید انجام دادن مراسم شراده را برای نیاکان خود در روز اول هر ماه، در نخستین سال بعد از مرگ والدینش، ادامه دهد. بعد از گذشت یک سال، این مراسم سالیانه برگزار می‌شود. به سبب اینکه انجام دادنِ مراسم شراده جِزو وظایف پسر است، هندوها برای تولد یک فرزند مذکر اهمیتی بسیار قائلند. بدون داشتن یک پسر برای برگزاری مراسم شراده، متوفا برای همیشه به‌صورت یک شبح باقی خواهد ماند.

جشنها

در هندوئیسم جشنهای بی‌شماری وجود دارد، برخی تقریباً وابسته به عموم هندوهاست و بقیه فقط در جوامع محلی برگزار می‌شود. تمام

1. Shraddha.
2. Balls of rice.

معبدها از جشنهای ویژهٔ مرتبط با خدایان حامی خود برخوردارند و همین برگزاری جشنها، باعث گردآمدن جمعیت بسیار می‌شود. مهمترین جشن از این قبیل، جشنی است که در طی راهپیمایی دسته‌جمعی، مورتی به میان شهر آورده می‌شود. اکثر معبدها تندیسهای ویژهٔ خدایان خود را دارند که در این‌گونه راهپیماییهای دسته‌جمعی از آنها استفاده می‌شود. گاهی تندیسها روی دوش راهپیمایان حمل می‌شوند، اما در مورد معبدهای بزرگ، مورتی ممکن است به‌وسیلهٔ ارابه‌ای، که در اصل معبدی تعبیه شده بر روی چرخهاست، حمل گردد. راهپیمایی دسته‌جمعی مربوط به مورتی، ممکن است دارای فیلها، اسبها، نوازندگان، و سادهوهایی که برای شرکت در جشن آمده‌اند، باشد. جمعیت کثیری به‌دنبال ارابه حرکت می‌کند و مردم گل، میوه، و سکه به درون ارابه پرتاب می‌کنند. این راهپیمایی اساساً، یک رژهٔ سلطنتی همراه با خدا به‌عنوان پادشاه است.

مناسک خانوادگی نیز جزئی از این‌گونه جشنهاست. بیان شرحی مفصل، دربارهٔ تمام جشنهای هندو ناممکن است، اما ذکر دو مثال، شرحی مختصر از مطلبِ اصلی را به دست خواهد داد. نخستین مثال، جشن گِنْی‌شه[1] است، که به‌طور بسیار گسترده، در ماهه‌راشتره[2] برگزار می‌شود. شرحِ ماوقع[۳] ماهیتِ حضور خدا را در جشن روشن خواهد کرد. دومین مثال جشن ناواراتری[3] به افتخار بانو ـ خداست. اجراهای گوناگون این جشن نشان می‌دهد که چه تنوعی ممکن است حتی در جشنی که در اکثر نقاط آسیای جنوبی مرسوم است، وجود داشته باشد.

1. Ganesha. 2. Maharashtra.
3. Navaratri.

چهارم گِنْی‌شه

گِنْی‌شه، خدایِ فیل ـ سر[1]، را پیش از همهٔ وظایف نیایش می‌کنند، زیرا وی آفریننده و برطرف‌کنندهٔ موانع است. او همچنین امکان دسترس به سایر خدایان را برای پیروان خود فراهم می‌سازد و باعث کامیابی و رفاه می‌شود. هندوها قبل از شروع هر کاری، از گِنْی‌شه تجلیل می‌کنند، رفتن به زیارت یا مسافرت، گشوده شدن مدارس، آغاز کسب و کار، و حتی در



کامیونهای جشن با بلندی ۴۵ فوت بر این صحنه از خیابان شهر پوریِ هند در جریان یک راهپیمایی دسته‌جمعی که به‌خاطر گرامیداشت خدای هندو جانگگاداث برگزار گردیده، مشرف شده‌اند.

ابتدای پرداختن به هر نوع فعالیت روزمره. بچه‌ها مانترهٔ گِنْی‌شه را در بالای ورقه‌های امتحانی می‌نویسند و شاعران متن شعر خود را با توسل جستن

1. The elephant - headed god.

به همین خدا آغاز می‌کنند. او پاسدارِ خانواده است و خانه و خدایان خانگی را توأماً از تأثیرات شوم و نامیمون مصون می‌دارد.

توانایی گِنْی‌شه در برابر نیروهای بدخواه و فراهم کردن آغازهای مبارک و فرخنده، در تقویم هندو در دورانهای خاص، فوق‌العاده تلقی شده است. سالِ دینیِ هندو، سالی قمری است، که هرکدام از ماههایش، به نیمهٔ روشن موقعی‌که ماه رو به بدر می‌گذارد و نیمهٔ تاریک هنگامی‌که رو به محاق می‌رود، تقسیم شده است. نیمهٔ روشن مبارک و فرخنده است و زمان خوبی برای آغاز برنامه‌های تازه است، درحالی‌که نیمهٔ تاریک باعث پیشامدهای ناگوار می‌شود. چهارمین روز نیمهٔ تاریک به اندازه‌ای مخاطره‌آمیز است که مردم برای گِنْی‌شه، بدین امید که مانع بروز مشکلات شود، نذر می‌کنند. این‌گونه نذرها معمولاً شامل پیشکش‌هایی از امور خوشایند، پوجاها و روزه‌ها، است که بویژه مورد عنایت خداست. این تلفیقِ ریاضت‌کشی و ایمان، وسیله‌ای است برای طلب محافظت و برانگیختن قدرت گِنْی‌شه جهت برطرف کردن موانع. چهارمین روز نیمهٔ روشن ماه باعنوان «چهارمِ گِنْی‌شه» معروف است. این روز یکی از خجسته‌ترین روزها برای پرداختن به طرحها و برنامه‌های تازه است.

موقعی‌که چهارمِ گِنْی‌شه به ماهِ بهادراپادا[1] (اوت / سپتامبر) می‌افتد، جشن بزرگی به افتخار خدای مزبور در ایالت ماهه راشتره برگزار می‌شود. در طی همین جشن، خانواده‌ها مورتیِ گِلیِ گِنْی‌شه را در محرابهای خانوادگی‌شان نصب می‌کنند. پیش از آنکه خدا فرا رسد، خانه باید کاملاً تمیز گردد و اعضای خانواده هم باید مطابق آداب و تشریفات دینی غسل کنند. پس از نصب کردن تندیس در محراب و تقدیس کردن آن، تندیس مزبور به‌صورت تجسم زندهٔ خدا درمی‌آید. این تقدیس کردن

1. Bhadrapada.

با راهنمایی یک براهمن انجام می‌گیرد، اما بزرگ خانواده عامل اصلی برگزاری مناسک به شمار می‌آید. آنگاه از گِنْی‌شه مانند مهمانی محترم با یک پوجای مفصل قدردانی می‌شود. مراسم نیایش توأم است با غسل دادن قطعه‌ای از چوب فوفل[1] به‌عنوان وکیل تندیس گِلی، زیرا اگر تندیس مزبور رطوبت ببیند، از هم متلاشی خواهد شد. مورتی ممکن است در زیارتگاه خانوادگی به مدت یک تا ده روز باقی بماند، و در سراسر این ایام هر صبح و عصر با دعا کردن، خواندن سرودهای دینی، و پیشکشِ کردن گل، سوزاندن عود، و روشن کردن چراغهای سنتی به نیایش بپردازد.

هنگامی‌که شمار روزهایی که برای دیدار تندیس لازم است، سپری شد، با برگزاریِ مراسمی ساده، تندیس را از جایگاه مخصوصش برمی‌دارند. بار دیگر از نو، برای خدا غذا وگل نثار می‌کنند، و به نیایش او می‌پردازند. آنگاه سرپرست خانواده به‌طور نمادین چشمان تندیس را می‌بندد و این قطعه گِل خشکیده دیگر در بر دارندهٔ حضور زندهٔ گِنْی‌شه نیست. سپس افراد خانواده تندیس را به نزدیکترین منبع آب می‌برند و آن را غرق می‌کنند. قطعه گل خشکیده از هم فرو می‌پاشد و به حالت بی‌شکل اولش درمی‌آید، یعنی، درست مانند خدا به حالت آغازین کیهانی‌اش برمی‌گردد. در طی جشن، گِنْی‌شه وارد تندیس می‌شود و از سر لطف، مدتی در آن خانه به‌خاطر اینکه به اعضای خانواده رخصت دهد او را نیایش کنند و با او بیشتر صمیمی گردند، مقیم می‌شود، اما نهایتاً او بی‌شکل است و لایتناهی. روند تقدس کردن یک تندیس، به‌عنوان تجسم زندهٔ خدا، برای مدت برگزاری یک مراسم بخشی است از بسیاری از جشنهای هندو و در عین حال منعکس‌کنندهٔ درک مردم، از مورتی‌های دایمی معبد است.

---

1. Betel nut.

ناواراتری[1]، نُه شب

جشن ناواراتری، نه شب و ده روز طول می‌کشد. این یک جشن موسم خرمن است که برحسب ماه نو، بین وسط سپتامبر و اکتبر می‌افتد، و به بانو ـ خدایانی مانند سروسواتی، لوکشمی، دروگا (یا پارواتی[2]) اختصاص داده شده است. نمادپردازی کشاورزیِ ناواراتری تقریباً سراسر هند را در بر می‌گیرد. دانه‌های غلات، بویژه جو در طی نه روز جشن به‌عنوان تجلی بانو ـ خدا جوانه می‌زند. اما جشن، دارای معانی دیگر است که از منطقه‌ای به منطقهٔ دیگر فرق می‌کند. در بنگال، این جشن **دروگاپوجا**[3] نامیده می‌شود. و جشنی مربوط به پیروزی بانو ـ خدای دروگا بر مهیشایِ دیوگاومیش[4] تلقی می‌گردد. مطابق جنبهٔ نظامیِ این بانو ـ خدا، سربازان و فرماندهان عادت کرده‌اند، سلاحهایشان را ستایش کنند و از دروگا برای کامیابی نظامی، در نهمین روز، خواستار کمک شوند. بنگالی‌ها تندیسهای دروگا راکه در مدت این ده روز به‌صورت تجسمهایی از حضور این بانو ـ خدا درمی‌آیند، نصب می‌کنند و در برابرشان به نیایش می‌پردازند. درحالی‌که بانو ـ خدا، در جشن خویش حضور دارد، قربانیهای حیوانی، مانند بز، گوسفند، و حتی گاومیش دریافت می‌دارد. هنگامی‌که ناواراتری به پایان می‌رسد، تندیسها را از محل مقدسشان برمی‌دارند و در آب غرق می‌کنند.

در برخی نواحی دو روز آخر ناواراتری، ایودها پوجا[5]، «بزرگداشت سلاح و جنگ افزار»، نامیده می‌شود. گمان می‌رود که ایودها پوجا برای گرامی داشتن خاطرهٔ آرجنه، رزمندهٔ بزرگِ **مهابهاراتا**، برگزار می‌شود،

---

1. Navaratri.
2. Parvati.
3. Durga Puja.
4. The buffalo demon Mahisha.
5. Ayudha Puja.

رزمنده‌ای که سلاحهایی را که پنهان کرده بود، پیدا نمود و قبل از آنکه وارد عرصهٔ جنگ شود، آن سلاحها را پرستش کرد. در این روزها، هندوها آلات و ابزار و وسایل نقلیهٔ خودشان را تقدیس می‌کنند. اتومبیلها و اتوبوسها را با حلقه‌های گل می‌آرایند، برای کامپیوترها و ماشین تحریرها دعا می‌کنند و در این چند روز آنها را آسوده می‌گذارند. در روز نهم، که سروسواتی پوجا نامیده می‌شود، بانو ـ خدای آموزش و موسیقی مورد پرستش قرار می‌گیرد. آلات موسیقی، نوشت‌افزار، و کتابهای درسی را برای متبرک شدن در بقیهٔ سال در برابر تندیس سروسواتی قرار می‌دهند. روز دهم به لوکشمی، بانو ـ خدای نیکبختی، اختصاص دارد. مردم بعد از نوشتن واژهٔ شری[1]، «زیبا»، که یکی از نامهای بانو ـ خداست دفترهای جدید حسابشان را باز می‌کنند، برنامه‌های تازه را شروع می‌کنند. نیکبختی، خرد، و موسیقی از این بانو ـ خدا که در جشن ناواراتری گرامی شمرده می‌شود، برکت پیدا می‌کنند.

در تامیل نادو، ناواراتری عمدتاً جشن متعلق به زنان است: اتاقی را کنار گذاشته‌اند و عروسکها را روی پرده‌ای که نشان‌دهندهٔ صحنه‌هایی از حماسه‌ها و پورانه‌هاست، به‌طور مرتب چیده‌اند. هر شامگاه، زنان و کودکان لباس می‌پوشند و برای ستودن عروسکهای در معرض نمایش چیده شده و خواندن سرود در ستایش از بانو ـ خدایان گرد می‌آیند. دو روز آخر به سروسواتی و لوکشمی اختصاص دارد. تصویرهایی از این دو بانو ـ خدا در جلو عروسکهای در معرض نمایش، آراسته با حلقه‌های گل، می‌گذارند و به نیایش می‌پردازند.

در گجرات، ناواراتری با رقصهای چرخشی[2] جشن گرفته می‌شود. قرار دادن یک چراغ مقدس در مرکز رقص چرخشی، نمایانگر تجلی بانو ـ

1. Shri.
2. Circular dances.

خداست. بعضی از هندوها ناواراتری را با رامایانا مرتبط می‌دانند و معتقدند که ناواراتری معرف مدت زمانی است که راما با راوانای دیو[1] جنگید. در راماناگر[2]، نزدیک بنارس، آخرین بخش ناواراتری را داسّرا[3] تشکیل می‌دهد، جشن پیروزی راما بر دیوها، که در اواخر ماه بلند رام‌لیلا[4] برگزار می‌گردد.

* * *

جشن تقویمی[5] و مناسک عبادی نشان‌دهندهٔ تنوع و وحدت هندوئیسم است. یک جشن که معمولاً در سراسر آسیای جنوبی برگزار می‌شود، ممکن است دارای معانی و اعمال متعدد باشد. در عین حال، در فرهنگهای منطقه‌ای جشنهایی برگزار می‌گردد که برای هندوهای مناطق دیگر شناخته شده نیست. اما الگوهای مکان و زمان مقدس در سرتاسر تقسیم‌بندیهای منطقه‌ای و حرفه‌ای هندوئیسم مشترکند.

1. The demon Ravana.
2. Ramnagar.
3. Dassera.
4. Ram Lila.
5. Festival calendar.

۵

عصر جدید

نیروهای تغییر

معتقدات و اعمالی که در فصلهای پیشین ذکر شد همچنان بر زندگیِ هندو در دنیای نو حاکم است، اما پیشرفتهای انجام شده در سده‌های نوزدهم و بیستم، باعث بروز بعضی تغییرات در هندوئیسم شده است. سدهٔ نوزدهم موجبات پیدایش نهضتهای بیداریِ دینی و اصلاح‌طلبی را در هندوئیسم فراهم آورد و موجد کوششی نو برای تعریف دِهَرمَهٔ هندو در ارتباط با سایر دینهای دنیا گردید. این نیازِ به تعریف کردن در سدهٔ بیستم نیز ادامه یافت تا موقعی‌که به‌صورت بخشی از ساختار ناسیونالیسم هندی درآمد. در حال حاضر، موضوع تعریف هندوئیسم با پیامدهای هویت هندو، هم در مرزهای شبه قاره و هم در دیگر کشورهای سراسر جهان، گره خورده

است. دهرمهٔ هندویِ جدید نیز به واسطهٔ لزوم سازگار شدن با محیطهای اجتماعی جدید در این عصر شهرگرایی و مهاجرت جهانی، تغییر شکل یافته است.

بیداری دینی و اصلاح‌طلبی

سدهٔ نوزدهم باعث بروز یک دورهٔ بیداریِ دینی واصلاح‌طلبی در زندگی دینی هندو شد. در طی این دوره، هندوها آگاهانه شروع به تعریف کردن سنت دینی خود کردند. تعریف کردن، برای متمایز ساختن یک سنت از سنت دیگر از ضروری‌ترینِ کارهاست، و در تاریخِ آسیای جنوبی، دینهایی مانند آیین بودا و اسلام از مدتها پیش، خود را به‌عنوان چیزی جدا از سنت برهمنی[1] متمایز ساخته بودند، بنابراین درگذشته روند کلی به این گونه بوده که هندوها لزومی برای تعریف کردن احساس نمی‌کرده‌اند. در سدهٔ نوزدهم، زیر سیطرهٔ بریتانیا، بعضی از هندوها احساس کردند که لازم است به‌نحوی آگاهانه آیین خود را تعریف کنند. آنها زیر تأثیر عوامل متعددی مانند فشارهای مبلغان مذهبی مسیحی، تجربهٔ مسافرت به انگلستان، تحصیل در مدارس بریتانیا و بودن در سرزمینی که هیچ‌کدام از بنیادهای نظام فرهنگی هندو حضور نداشت، قرار گرفتند. آموزش غربی با خود تصوری از یک وجه تمایز میان دین و عادات اجتماعی به همراه آورد که، به‌نوبهٔ خود، انتقاد کردن از عادات «اجتماعی» را که مجاز تلقی نمی‌شد، امکان‌پذیر ساخت؛ اگرچه این عادات به واسطهٔ نهادهای دینی از قدرت و اقتدار اشباع شده بودند. این وضع، زمینه را برای اصلاح دینی

1. Brahmanical tradition.

فراهم کرد، اما رهبران این اصلاحات تمایلی به طرد هندوئیسم و عوض کردن آن با سنتهای غربی نداشتند، آنها فقط می‌خواستند عادات نکوهیدهٔ منتسب به یکی از ادیان بزرگ جهان را حذف کنند. رهبران نهضتهای اصلاح‌طلب از بابت ارثیهٔ دینی هندوئیسم، بویژه از بابت فلسفهٔ مترقی وداها و اوپانیشادها سخت به خود می‌بالیدند. بنابراین، اصلاحات با یک بیداریِ دینیِ مبتنی بر توجه به متون کهن توأم شد.

برامو ساماج[۱]

نخستین نهضت اصلاح‌طلبانه برامو ساماج بود که در ۱۸۲۸ توسط رام‌موهان‌روی[۲] (۱۷۷۲ - ۱۸۳۳) نضج گرفت. روی از یک خانوادهٔ برهمن بنگالی برخاسته بود، از دانشگاهی وابسته به مسلمانان فارغ‌التحصیل شده بود، و در کمپانی بریتانیایی هندشرقی در کلکته کار می‌کرد. در دوران تحصیلش در دانشگاه، دربارهٔ هر دو فلسفهٔ شرق و غرب به تحقیق پرداخت و در جریان نهضت اصلاح‌طلبانهٔ خود به اندیشه‌هایی از اوپانیشادها، ادویته ویدانتهٔ شونگکره، الهیات صوفیانهٔ اسلامی[۳]، توحیدگرایی[۴]، و Deism[۵] گرایش پیدا کرد. او به یک خدای فارغ از ادیان و مذاهب، خالقی متعالی که به‌خاطر ماهیت وصف‌ناپذیرش غیرقابل شناخت است، اعتقاد داشت. او فکر می‌کرد که همهٔ ادیان، به‌رغم تفاوتهایی که در اعمال ظاهری‌شان مشاهده می‌شود، همین تصور را در هستهٔ مرکزی دارند. ازاین‌رو، او طرفدار تسامح[۶] بود و معتقد بود که تمام

1. Brahom Samaj.
2. Ram Mohan Roy.
3. Islamic Sufi theology.
4. Unitarianism.
۵. خداپرستی بدون اعتقاد به پیغمبران و دیگر موضوعات دینی. م.
6. Tolerance.

ادیان در اصل یکی هستند. روی بر خرد و اخلاق تأکید می‌کرد، و اعتقاد داشت از راه خرد و مشاهدهٔ جهان طبیعیِ خلق شده توسط خدا، شخص می‌تواند خدا را بشناسد و قوانین اخلاقی کلی را درک کند.

رام موهان روی تعالیم اوپانیشادها و براماسوتره‌ها[1] را عالی‌ترین حکمت تلقی می‌کرد و می‌خواست هندوئیسم را با حذف جنبه‌های انحطاط اخلاقی که به آیین مزبور در قرنهای بعدی افزوده شده بود، تهذیب کند. او در برابر عاداتی مانند ازدواج با کودکان و سَتی، که هیچ کدامشان در دین منبعث از اوپانیشادها مبنایی ندارند، به مبارزه برخاست. او اعمال مربوط به برگزاری مناسک پورانه‌ای و تنتره‌ای، بویژه نیایش در برابر تندیس را محکوم کرد. در واقع، او علاقهٔ چندانی به دین رایج نشان نمی‌داد و صرفاً مفهوم اوپانیشادی خدا را به‌مثابهٔ یک مطلق غیرشخصی قبول داشت. مناسک مرتبط با برامو ساماج، از روی آیین و مراسم مسیحیت الگوبرداری شده بود. جلسات شامل خواندن بخشهایی از اوپانیشادها، پند و موعظه، و سرودهای مقدس می‌شد. روی در ضمن برای رواج آموزش عملی غربی در هند کوشش کرد. چندی بعد از درگذشت روی، میان اعضایی که از انداختن ریسمان مقدس بر شانه امتناع ورزیدند تا به این وسیله ابراز عقیده کنند که هیچ نوع نابرابری بین کاست‌های بالا و پایین وجود ندارد و اعضایی که به سلسله مراتب کاستی معتقد بودند، شقاق و جدایی افتاد.

این شقاق و مسائل مربوط به‌گروه، منعکس‌کنندهٔ پایگاه اعضا در نظم اجتماعی بود. ازدواج با کودکان و سَتی، تا قبل از قرن بیستم اساساً از عادات کاست بالا[2] بود. طرد خداشناسیِ عامه‌پسند به نفع یک برهمن

1. Brahma Sutras. 2. High - caste.

غیرشخصی[1]، نظرِ یک نخبهٔ تحصیل کرده است، نه نظر روستایی متوسطی که برای او خدای شخصی مهمترین بخش تجربهٔ دینی است. برامو ساماج به برهمنانی که زیاد متعصب نبودند و به طبقهٔ نوخاسته، طبقهٔ متوسط شهری، متوسل شد. اعضا زیاد نبودند، اما نهضت با تمایز قایل شدن میان عادات اجتماعی، برای شروع کار زمینه‌سازی کرد و آنگاه مردم را برای اصلاح عادات اجتماعی، تحت عنوان اخلاق دینی «صحیح»[2] فرا خواند. این طرز انتقاد با تعریف هندوی متعصب به مبارزه برخاست.

آریا ساماج[3]

دومین نهضت اصلاح‌طلبانه با عنوان آریا ساماج در ۱۸۷۵ م. توسط دایانادا سروسواتی[4] (۱۸۲۴ ـ ۱۸۸۳ م.) بنیاد نهاده شد. برخلاف برامو ساماج، که برتری علم و برخی از جنبه‌های اخلاقی غربی را پذیرفته بود، آریا ساماج معتقد بود که وداها عالی‌ترین منبع علم و اخلاق در دنیاست. حتی متون بعدی سنسکریت کم ارزش بودند، وحی حقیقی[5] عبارت بود از سرودهای مقدس ریگ‌ودا. آریا ساماج از ارثیهٔ کهن هندوئیسم با افتخار الهام می‌گرفت و به‌طور فعال در برابر تلاشهای هیئتهای مذهبی مسیحی و مسلمان به مخالفت برخاست.

براساس سرودهای اولیهٔ ودایی، آریا ساماج، ستایش از یک خدای غیرشخصی و طرد عادات «خرافی»[6] مانند ستایش تندیس، اعتقاد به تجسدها[7]، اعتقاد به اسطوره‌های حماسی پورانه‌ها، و اعمال پورانه‌ای

---

1. Impersonal Brahman.
2. Correct religious ethics.
3. Arya Samaj.
4. Dayananda Sarasvati.
5. True revelation.
6. Superstitious practices.
7. Belief in incarnations.

مانند زیارت را تبلیغ می‌کرد. هیچ‌کدام از اینها، جزو تعالیم ناب وداها نبودند. دایانادا فعالانه برای اصلاحاتی اجتماعی مانند حذف ازدواج با کودکان برای کاستن از تعداد بیوه‌زنان، رخصت دادن به ازدواج انتخابی تا قراردادی، و حمایت از آموزش دختران و پسران، تلاش ورزید. او باور داشت که مدرسه وسیله‌ای است برای آموزش دادن مردم، تا بتوانند هندوهای خوبی شوند و نیز وسیله‌ای است برای ایجاد وحدت ملی. برای تحقق بخشیدن به این هدفهای آموزشی، آریا ساماج مدرسه‌هایی به‌نام گوروکولا[1] در سراسر سرزمین هند ایجاد کرد. در این مدرسه‌ها سنسکریت، سمبل زبانی ارثیهٔ هند، و هندی، که دایانادا آن را به‌عنوان یک زبان ملی تبلیغ می‌کرد، تدریس می‌شد.

تأکید بر زبان هندی گواه بر پیوستگیهای منطقه‌ای آریا ساماج بود. این تأکید در شمال هند بسیار موفقیت‌آمیز بوده است، و در آنجا حتی در میان کسانی‌که برای دومین بار از مسیحیت و اسلام به دِین آبا و اجدادی خود گرویده بودند، با موفقیت توأم گردید. تجلیل از ارثیهٔ ودایی در هویت هندی افتخارآفرین بود و نهضت برای پیشبرد کار خود در قرن نوزدهم به صنف تجار و هندوهای مقیم افریقای جنوبی و فیجی[2] متوسل شد. اما، مانند مورد برامو ساماج، از جانب توده‌های مردم که برای آنها زندگیِ دینی عبارت بود از دعا و عبادت و تجربه‌ای خصوصی از خدا، عکس‌العملهای اندکی ابراز شد. با این‌همه، به‌رغم محدود بودن اعضا، نهضت در برقرار کردن یک حلقهٔ ارتباط میان هندوئیسم و هویت ملی که به خط‌مشی سیاسی جدید گرایش یافته بود، مؤثر بوده است.

1. Gurukulas. 2. Fiji.

هیئت تبلیغی راماکریشنا[1]

آریاساماج و براموساماج، دو نهضت اصلاح اجتماعی بودند که از میان قشر وابسته به طبقهٔ بالای فارغ‌التحصیل شده از مدارس اروپا پدید آمدند. یک عامل مؤثر جداگانه نیز از سنت مذهبی بنگالی از خلال تجربیات راماکریشنای مقدس و شاگردش ویوه‌کانادا[2] به‌وجود آمد. راماکریشنا (۱۸۳۶ـ۱۸۸۶ م.) در یک خانوادهٔ برهمن ویشنوی زاده شد و به‌عنوان یک روحانی در معبدی مختص بانو ـ خدا، کالی، در نزدیکی کلکته خدمت می‌کرد. او وقتش را صرف اعمال مذهبی نظیر مراقبه و خواندن سرودهای مقدس برای بانو ـ خدا می‌کرد و موقعی‌که تجلیات کالی را مشاهده می‌کرد دچار حالاتی خلسه‌وار می‌شد. سرانجام، این مجذوبیت خلسه‌آمیز برای دعا و عبادت، ضرورتاً موجب شد تا روحانی دیگری را برای انجام دادن امور معبد برگزینند. راماکریشنا به زندگی در محوطهٔ معبد ادامه داد و با راهنمایی دو گورو در مسیر معنوی خویش به پیشروی پرداخت. نخستین گورو یک بانوی برهمن بود که به وی شیوه‌های تنتره‌ای منضبط بودن برای تسلط داشتن بر احساسات و هدایت کردن نیروهای داخل بدن را آموخت. دومین معلم، یک سادهو بود که راه و رسم مراقبه برای تجربه کردن احساس همسانی[3] بین خویشتن و برهمن را به وی یاد داد. براماکریشنا تجلیات بسیاری از خدایان، از جمله عیسی مسیح را مشاهده کرده بود. او دربارهٔ مسیحیت و اسلام به تحقیق و تفحص پرداخت، و از تعالیمشان تبعیت نمود تا زمانی‌که احساس کرد که به هدف غایی هر یک از این دو آیین رسیده است. در روند تجربه‌اش، پایان هرکدام از دو مسیر یکسان بود، بنابراین فتوا داد که همهٔ ادیان صحیح

1. Ramakirshna Mission.
2. Vivekananda.
3. Identity.

هستند و آنها فقط مسیرهای متفاوتی را برای رسیدن به هدف نهایی یکسان برمی‌گزینند.

راماکریشنا در دوران زندگی خود به‌عنوان یک قدیس شناخته می‌شد و پیروان بسیار داشت. در میان اینها یکی هم نارندرانات داتّا[1] بود، عضو جوان براموساماج، که بعد از دیدار با راماکریشنا، یک سیناسین[2] گردید و نام ویوه‌کانادا را برای خویش برگزید. سِوامی ویوه‌کانادا (۱۸۶۳ ـ ۱۹۰۲ م.) تأثیری شگرف بر رشد هویت هندوی مدرن هم در آسیای جنوبی و هم در دنیای غرب داشت. او در ۱۸۹۳ م. برای شرکت در پارلمان جهانی ادیان[3] در شیکاگو به ایالات متحده رفت، و توصیفی که وی دربارهٔ هندوئیسم در آن گردهمایی بیان کرد، به‌صورت پایه‌ای برای اکثر تعابیر غربی از دین برای بیشتر سالهای قرن بعدی درآمد. ویوه‌کانادا مطلب مهمی را به سمع شنوندگان خود رساند و به یک چهرهٔ سرشناسِ خلق‌الساعه در ایالات متحده تبدیل شد. مردم چنان مجذوب تعالیمش گردیدند که او در ۱۸۹۵ م. برای تسهیم کردن آرا و افکارش با امریکاییان، انجمن ویدانته[4] را در نیویورک بنیاد نهاد. تشویقی که از ویوه‌کانادا به عمل آمد، باعث شهرتش در سراسر عالم شد و در هنگام بازگشت به هند از او یک قهرمان ملی ساخت. کامیابی وی موجد افتخاری بزرگ در میان هندوهایی شد که، برای نخستین‌بار، دریافته بودند که غربی‌ها دینشان را علناً تحسین کرده‌اند ـ به‌جای اینکه به آنها گفته باشند که دین مزبور یک دین عقب‌مانده است و باید به نفع دینِ مسیحیِ «مدرنتر» از آن صرف‌نظر شود ـ به واسطهٔ تلاشهای ویوه‌کانادا، هندوئیسم به‌مثابهٔ یک دین جهانی،

1. Narendranath Datta.
2. Sannyasin.
3. The World Parliament of Religions.
4. Vedanta Society.

براساس مقام و منزلتی یکسان نظیر یهودیت، مسیحیت، اسلام، و آیین بودا، کسب احترام کرد.

فلسفهٔ ویوه‌کانادا بر ادویته ویدانته مبتنی بود. او اعتقاد داشت که خدا موجودی سراسر ـ فراگیر[1] است و هدف زندگی باید ادراک همسانی شخص با الوهیت باشد. از روی این هدف زندگی، ویوه کانادا برنامه‌های اجتماعی را تدوین ساخت. از آنجا که خدا در همه هست، نمی‌تواند مقام و منزلت بالا یا پایینی وجود داشته باشد. تلاش برای ادراک خدا در خویش و دیگران به دلسوزی برای همهٔ مردم می‌انجامد. هیئت تبلیغی راماکریشنا در ۱۸۹۷ م. برای یاری‌رسانی به مردم از راه آموزش، اصلاحات اجتماعی، و کمک به بیماران تأسیس شد. این هیئت توسط گروهی از راهبان که کالجها، دبیرستانها، و بیمارستانها را اداره می‌کنند، هدایت می‌شود. در زمان سازماندهیِ آن، این نظام راهبانه[2] در هند منحصر به فرد بود، زیرا که زندگی اعضایش معطوف به خدمات جهانی بود تا زیستن در انزوای مرتاضانه[3]. این نظام، هندوئیسمِ «نو ـ ویدانتهٔ»[4] ویوه‌کانادا را تعلیم می‌داد، که بر اندیشهٔ تسامحِ هندو تأکید داشت. همهٔ فرقه‌های هندوئیسم و، در واقع، همهٔ ادیان دیگر برای رسیدن به هدفی یکسان، مسیرهای متفاوتی را انتخاب می‌کنند. از این نظریه به‌خاطر ساده کردنِ افراطیِ سنتهای هندو انتقاد شده است، اما در نظر طبقهٔ شهری تحصیل کرده در انگلستان، که نیازمندِ راهی برای متعادل ساختن میراث سنتی خود با دنیای مدرن بودند، سخت جاذبه داشت.

انگیزهٔ اصلاحات دینی در قرن نوزدهم امر تازه‌ای نبود. بسیاری از شاعر ـ قدیسان بزرگ نیز از تمایزهای نظام کاستی، تحقیر کردن زنان، و

---

1. All - pervasive.
2. Monastic order.
3. Ascetic isolation.
4. Neo - Vedanta.

آداب و مناسک فاقد محتوا به انتقاد برخاسته بودند. ولی این شاعران انتقاداتشان را به مسائلِ داخلی محدودهٔ قلمرو زندگیِ مذهبی معطوف کرده بودند. آنها سعی داشتند خاطرنشان کنند که نظام کاستی و جنسیت در ارتباط شخص با خدا از عوامل تعیین‌کننده نیستند، و دیگر اینکه عبادت واقعی ارزش بیشتری از مناسک روحانی‌مآبانه[1] دارد. شاعران برای اصلاح نظم اجتماعیِ فراسویِ حوزهٔ اعمال دینی، کوششی نمی‌کردند. در قرن نوزدهم، اصلاحگران در قبال عاداتی اجتماعی که دیگر پذیرفتنی به‌نظر نمی‌رسید، شروع به انتقاد کردند، اگرچه عموماً دربارهٔ آنها گمان می‌شد که از مجوز شرعی برخوردارند. این‌گونه مخالفتها نسبت به سنت توسط نوعی بیداریِ مذهبی مرتبط با مکاشفه‌های مندرج در وداها و اوپانیشادها تقویت می‌شد. متون مقدس کهن به‌صورت منبعِ دین «ناب» و اخلاق درآمد که از آن برای محکوم کردن عاداتی اجتماعی که مجوز نصی[2] نداشتند و با اندیشه‌های ودایی سازگار نبودند، استفاده می‌شد. اندک اندک، شاعر ـ قدیسانِ قرون‌وسطایی به‌عنوان پیشاهنگان اصلاحگران سدهٔ نوزدهم و بیستم در صحنه پدیدار شدند و انتقاداتشان از نهادهای مذهبی، نظم اجتماعی گسترده‌تری را در بر گرفت. اکنون، قاطبهٔ هندوها به قدیسانی مانند کبیر[3] کسی‌که با سنت به مبارزه برخاست، به‌عنوان اصلاحگران اجتماعی ذکر دارند.

---

1. Priestly ritual.
2. Scriptural sanction.
3. Kabir.

هندوئیسم و ملی‌گرایی

هندوئیسم نقشی حیاتی در پیشبرد ملی‌گراییِ هندی ایفا کرد. ملی‌گرایی مستلزم داشتن یک مدیریت مرکزی و مفهومی از هویت مشترک به‌مثابهٔ یک مجموعه است، تا جایگزین هویت شخصی و محلی شود. قانونِ بریتانیاییِ معمول در هند، لزوم مدیریت متمرکز شده را برای ملی‌گراییِ جدید تصریح کرده بود، اما ایدئولوژی و مسلکی که توده‌های مردم را گرد هم می‌آورد، مبتنی بر اصطلاح مشترک هندوئیسم بود. به‌رغم زبانها و فرهنگهای متنوع، با وجود خدایان و نحله‌های گوناگون، هندوئیسم نمادها و آرمانهایی را که در میان مناطق مختلف و طبقات اجتماعی شبه قاره از گیرایی و جذابیت برخوردار بود، تجهیز ساخت. این ارتباطِ میان هویت هندی و هویت هندو بعد از استقلال هند برقرار مانده است، تا جایی که در نهضتهای سیاسی و اجتماعی نقشی ایفا می‌کند.

نهضت استقلال

رهبران نهضت برای استقلال هند از قید سلطهٔ بریتانیا از عادات و آرمانهای هندو برای بسیج حمایت توده‌های مردم سود جستند. آنان بر دگربودگیِ [1] اتباع انگلستان به‌عنوان پیروان دینی بیگانه تأکید می‌کردند و قوانین حکومت را که سنن دیرینه را دستخوش تغییر ساخته بود، به منزلهٔ حملاتی علیه دین هندو می‌دانستند. ازاین‌رو، به‌عنوان مثال، موقعی‌که حکومت راه و رسم سنّتی را غیرقانونی اعلام کرد و دستور داد که زنان بیوه

1. Otherness.

می‌توانند دوباره ازدواج کنند، بسیاری از هندی‌ها قوانین جدید را به‌مثابهٔ توطئهٔ مسیحیت برای برانداختن هندوئیسم تلقی کردند؛ اگرچه اعضای برامو ساماج و آریا ساماج برای تصویب و اجرای همین اصلاحات، مصرانه با حکومت مذاکره کرده بودند. تعبیر اذیت و آزار از سوی ادیان بیگانه به ایجاد مفهومی از وحدت در میان هندی‌های هندو کمک کرد.

بی. جی. تیلک[1] (۱۸۵۶ - ۱۹۲۰) از هندوئیسم به‌مثابهٔ منبعی از جذابیت عامه‌پسند در تلاشهایش برای متحد ساختن مردم به‌صورت گروه‌های ملی‌گرا، بویژه در منطقهٔ بومی‌اش، ماهه راشتره، سود جست. او با درج مقالاتی در روزنامه‌ها، به زبان مراتی[2]، یک زبان محلی، با لوایح قانونی حکومتِ استعماری بریتانیا که با سنتهای فرهنگی در تضاد بود، به مخالفت برخاست. وی از جشنهای مذهبی سنتی به‌عنوان فرصتهایی برای سخنرانیهای میهنی و آموزش سیاسی توده‌های وسیع مردم استفاده می‌کرد. او جشن گِنیْشه را به‌عنوان وسیله‌ای برای انتشار دادن یک ملی‌گراییِ خاص هندو، دوباره رواج داد. وی از **انجمنهای حمایت از گاو**[3] که جذابیتی عمومی در هند داشت، طرفداری می‌کرد. از دیدگاه بسیاری از مردم، گاو نمادی از هندوئیسم بود؛ گاو به‌عنوان مظهری از باروری و سخاوت طبیعت، به منزلهٔ یک مادر ـ نماد[4] در سراسر مناطق فرقه‌گرا مقدس شمرده می‌شد. کمال مطلوب هندو در مورد نکُشتن (اهیمسه)[5] به گسترده‌ترین شکل، در اعتقاد به اینکه شخص نباید به گاوها آسیبی وارد کند، به کار گرفته می‌شد، ازاین‌رو علاقه به حمایت از گاو در برابر دشمنانش، بریتانیایی‌ها و مسلمانان گوشت‌خوار، گاوخوار، یک متحدکننده نیرومند محسوب می‌شد.

---

1. B. G. Tilak.
2. Marathi.
3. Cow Protection Societies.
4. Mother - symbol.
5. Ahimsa.

تیلک همچنین ماجرای زندگی شیواجی[۱]، رئیس بزرگ قبیلهٔ ماهه راشتره‌ای را که پیروزمندانه با مغول‌ها جنگید، توصیف کرد. درست همان‌گونه که شیواجی مغول‌ها را بیرون راند، همان‌گونه نیز بریتانیایی‌ها باید بیرون رانده شوند. تیلک جشنواره‌ای به افتخار زادروز شیواجی، برای تبلیغ نمونهٔ آرمانی سواراج[۲]، خود ـ فرمانروایی[۳]، پدید آورد. خودِ تیلک به‌عنوان یک صورت تناسخ‌یافتهٔ[۴] شیواجی تلقی می‌شد، و برخی از مردم حتی وی را اوه‌تاره‌ای از ویشنو تصور می‌کردند، که مانند راما یا کریشنا، برای دوباره میزان کردن ترازوی عدالت در دنیا ظاهر می‌شود.

یکی از تأثیرهای جانبی استفاده از داستانهای نمادین قهرمانان هندو که از روزگاران کهن باقی مانده بودند، به‌وجود آمدن یک نوع ملی‌گرایی بود که به‌طور تلویحی ضداسلامی و ضدبریتانیایی به‌نظر می‌رسید؛ نمونه‌ای مشابه در نهضتهای ادبی بنگالی در همان دوره پدید آمد. بر ادبیات بنگالی نوعی ملی‌گرایی رازگونه حاکم بود که برگذشتهٔ هند، بویژه عملیات راجپوت[۵] رزمنده‌ای که با مسلمانان متجاوز جنگید، متکی بود. مسلمانان در ادبیات مزبور نمادی از همهٔ فرمانروایان بیگانه بودند و اصولاً جانشینانی برای بریتانیایی‌ها تلقی می‌شدند، اما، با گذشت زمان، کل مسلمانان به هیئت افرادی اهریمنی درآمدند.

یک مضمون دیگر در ادبیات بنگالی عبارت بود از انگارهٔ هند[۶] به منزلهٔ سرزمینی مقدس، که به‌صورت یک بانو ـ خدا مجسم می‌شد. کمال مطلوب پرستش فداکارانه نسبت به کالی به **مادرِ هند**[۷]، برت‌ماتا[۸]، واگذار

1. Shivaji.
2. Svaraj.
3. Self - rule.
4. Reincarnation.
5. Rajput.
6. The image of India.
7. Mother India.
8. Bharat Mata.

شد. **مادر هند** نمادی وحدت‌بخش بود، خدای مادرانهٔ همهٔ کودکان هندوی خویش بود. اما در اینجا، نیز، محلی برای سایر ادیان وجود نداشت؛ سرزمین مقدس یک **بانو ـ خدای هندو**[1] بود. موهندس گاندیِ (۱۸۶۹ - ۱۹۴۸ م.) برای اضافه کردن ادیان دیگر، بویژه اسلام، به‌خاطر استقلال هند، تلاش کرد، اما او نیز برای اشاعهٔ پیام ملی خویش از زبان هندوئیسم بهره جست.

گاندی به‌مثابهٔ رهبری که زندگیِ سنتی قدیس‌وار خود را با آرزوهای یک ملتِ خواستار رهایی از قید سلطهٔ بیگانه درآمیخته، بود. در عرصهٔ سیاست پدیدار شد. بزرگترین پیروزی‌اش بسیج کردن توده‌های وسیع مردم در روند نهضت استقلال بود. او در مردم حس مشترک مسئولیت‌پذیری را در قبال سرنوشت کشورشان برانگیخت و هویت فردی را به‌صورت جزئی از هویت ملی درآورد. نفوذ و اعتبار وی، از مقامش به‌عنوان یک سادهو، یک انسان مقدس، که مطابق دهرمهٔ هندو زندگی می‌کند، نشئت می‌گرفت. اعتقاد بر این است که یوگا به بدن، ذهن و خودِ کیهان نیرو می‌بخشد. گاندی، به‌عنوان یک یوگاگر[2]، با تأسی از عادات سنتی مراقبه، روزه‌گرفتن، خاموشی گزیدن، تجرد، و آزار نرساندن به دیگر موجودات، قدرت و اعتبار یک آموزگار مذهبی را پیدا کرده بود؛ او به‌صورت گوروِیِ توده‌ها درآمده بود. او همچنین از سرمشقهای مذهبی در مبارزه‌اش به‌خاطر استقلال استفاده کرد. وی برای آموزش مردم و اعتراض به قوانین به سیر و سفر می‌رفت. او بر طبق عقیدهٔ منبعث از هندوئیسم که بر اجتناب ورزیدن از آسیب‌رساندن به سایر موجودات

---

1. Hidu Goddess.
2. Yogin.

(اهیمسه) مبتنی است، مبارزهٔ توأم با عدم خشونت را تبلیغ می‌کرد. وی هدف از استقلال را ایجاد رام‌راجیه[1]، «قلمرو رامه»[2]، حاکمیت نظام دهرمه‌ایِ مرتبط با رامه در رامه‌یانه[3]، می‌دانست. گاندی در ضمن هندوئیسم را باکار اجتماعی به‌وسیلهٔ کمال مطلوب **سارودایا**[4]، «تعالی دادن همگان»[5]، مربوط ساخت. او اندیشهٔ سنتی دهرمه را به‌عنوان وظیفهٔ افرادِ خانواده و جامعه برای به حساب آوردن وظیفه در جهت کشور هند و کل اتباع آن بسط داد.

در ۱۹۴۷ م. شبه قارهٔ هند استقلال یافت؛ اما این امر به آن معنی نبود که شبه قاره به‌عنوان یک کشور واحد شده است. این شبه قاره به‌خاطر ایجادکشور مسلمانِ پاکستان در دو ناحیه که اکثر جمعیت آنها را مسلمانان تشکیل می‌دادند، تجزیه گردید. بعداً، پاکستان شرقی به‌صورت کشور بنگلادش درآمد. این تجزیه باعث مهاجرت میلیونها نفر هندو و مسلمان از خانه‌هایشان گردید و روند مهاجرت با خونریزیهای وحشتناک توأم شد. از دست دادن خانه و زندگی، سرزمینهای مادری، و وسایل امرار معاش، زمینه‌های ناخشنودی و تلخکامی را در میان مرزهای هر دو کشور فراهم آورد. در سالهای بعد، حملات خشونت‌آمیز ادواری میان جوامعِ هر دو ادیان براساس احساس هویتهای جداگانهٔ ناشی از مذهب، به‌طور بسیار شدید تداوم داشته است.

تعارض میان هندوها و مسلمان‌ها، صرفاً زننده‌ترین نمونه از وضعیتی است که آن را فرقه‌گرایی[6] می‌نامند. **فرقه‌گرایی** به‌معنی تعریف کردن منافع اجتماعی و سیاسی، به واسطهٔ دلبستگی اساسی به جوامع مذهبی است.

---

1. Ram Rajya.
2. The Kingdom of Rama.
3. Ramayana.
4. Sarvodaya.
5. The uplift of all.
6. Communalism.

این جدایی توأم با زمینه‌های مذهبی، ممکن است در عین حال یک جدایی توأم با زمینه‌های فرقه‌ای باشد. اعضای یک گروه از یک زبان مشترک استفاده می‌کنند و همیشه شناخت آنهایی که مانند «دیگری» به گروه مزبور وابسته نیستند، آسان است. از اوایل قرن بیستم، عمل تفویض امتیازات و حضور در دولت به گروه‌های واجد اکثریت، به این تفرقه‌انگیزی کمک کرده است. افزون بر این، ضعیف، برای حفظ کردن امتیازاتش به ضعیف ماندن ترغیب شده است. این امر جداییهای طبقاتی را تداوم می‌بخشد و به مردم می‌آموزد بسان گروه‌های متعصب بیندیشند، نه به‌عنوان یک ملت.

هندوتِوا[۱]

قانون اساسی هند، حکومت کشور را براساس داشتن حکومتی غیردینی[۲] تعریف می‌کند. اما امتیازاتِ حمایتی[۳] برای گروه‌های گوناگون اقلیت قایل می‌شود، ازاین‌رو، آنها به‌رغم جمعیت محدودشان از قدرت و فرصتهای مناسب برخوردار خواهند بود. برخی از این گروه‌ها به اقلیتهای دینیِ نظیرِ اسلام، مسیحیت، آیین سیک، و آیین جین[۴] وابسته‌اند. دیگر گروه‌ها جزو جوامع کاستی پست محسوب می‌شوند که به‌طور سنتی در پایین‌ترین حد سلسله مراتب اجتماعی قرار داشتند. بنابراین، به‌عنوان مثال، دولت بخش معینی از مشاغل دستگاه اداری را به کاست‌های نجس[۵]، که اکنون دالیتس[۶] ("ستمدیده") نامیده می‌شوند، اختصاص داده است.

1. Hindutva.
2. Secular.
3. Protective privileges.
4. Jainism.
5. Untouchable castes.
6. Dalits.

این شیوهٔ اختصاص دادن مشاغل و قدرت سیاسی به گروه‌های اقلیت، باعث بروز برخوردها و منازعاتی شده است. بسیاری از هندوها احساس می‌کنند که آنها به‌عنوان اکثریت باید برحسب اعتقاداتشان از یک کشور منسجم و سازمان‌یافته برخوردار گردند و به اقلیتها، به‌عنوان گروه‌های کوچک درون‌کشور، نباید اجازه داده شود که رفتار و نحوهٔ برخوردی تبعیض‌آمیز داشته باشند. نزاع و اختلاف ناشی از کمبود مشاغل برای هر دو دستهٔ کارگران ماهر و غیرماهر، اوضاع را وخیمتر کرده است. در طی سالهای گذشته چندین سازمان برای احقاق حقوق بیشتر هندو و تبلیغ برای ایجاد یک کشور هندو تشکیل شده‌اند.

یکی از قدیمی‌ترین این سازمانها، هندو ماهاسابها[1] بود، که در ۱۹۰۶ م. برای محافظت از راه و رسم زندگی هندو تشکیل شد. اعضای سازمان مزبور تلاشهای سیاسی برای آشتی کردن با اقلیتها را، مغایر با منافع هندوها می‌دانستند. پذیرش اندیشه‌های غیرمذهبی غربی و دادن امتیازات «زیاده از حد» به مسلمانان برای حفظ وحدت در جریان مبارزات استقلال‌طلبی، به‌مثابهٔ خیانتهای به یادگار مانده از هندوها تلقی می‌شد. سازمان مزبور در دههٔ ۱۹۲۰ م. مجدداً تحرکی تازه پیدا کرده بود. در آن زمان وی. دی. سواکار[2]، یکی از رهبران، اصطلاح **هیندوتوا** را برای توضیح ارتباط میان دین و هویت ملی ابداع کرد. هیندوتوا به‌معنای «هندوئیت[3]» است. از دیدگاه سواکار، هندو کسی است که نیاکانش در هند می‌زیسته‌اند و هند را به‌عنوان سرزمینی مقدس و مهد دینِ تلقی می‌کند. او، در این تعریف، هندوئیسم فرهنگی را نتیجهٔ فعالیت مردم هند می‌داند. این هویت فرهنگی، پیروان آیین سیک، بودا، و جین را فرا

1. Hindu Mahasabha. 2. V. D. Savakar.
3. Hinduness.

می‌گیرد، زیرا که ادیان آنها در هند نضج گرفته‌اند، اما شامل مسیحیت و اسلام نمی‌شود.

ویشوا هندو پاریشاد[1] (و. هـ. پ)، که در ۱۹۶۴ م. بنیاد نهاده شد، بانفوذترین سازمانی است که برای ایجاد نمونهٔ آرمانی یک کشور هندو تلاش می‌ورزد. و. هـ. پ رهبران دینی تمام فرقه‌های مختلف هندو، و از جمله نمایندگانی از خارج هند را دور هم گرد می‌آورد. این سازمان برای احیای مجدد دهرمهٔ هند در سراسر جهان می‌کوشد. مطابق دیدگاه و. هـ. پ، اصطلاح «هندو» در مورد «تمام کسانی‌که به آن معتقدند، از ارزشهای ابدی زندگی تبعیت می‌کنند و به آنها توجه دارند ـ هم از لحاظ اخلاقی و هم از لحاظ معنوی ـ و در برت[2] هند رشد یافته‌اند قابل اطلاق است». سازمان، برای تقویت کردن جامعهٔ هندو از راه یکپارچه ساختن آن کوشاست. این امر با نوسازی معابد، ساختن مدارس، تشویق برای یادگیری سنسکریت، حمایت از گاوها، کوشش به‌خاطر تعالی بخشیدن کاست‌های عقب مانده، و مبارزهٔ فعالانه برای تغییر کیش معتقدان سایر ادیان تحقق‌پذیر است.

و. هـ. پ یک نهضت صرفاً محافظه‌کار نیست. با آنکه سازمان مزبور نمونهٔ آرمانی یک جامعهٔ هندو را ارائه می‌دهد، در عین حال معتقد است که قوانین دهرمه‌ای دوران باستان در مورد اخلاق و رفتار باید با توجه به نیازهای زمان در حالِ تحول، دوباره تدوین و تنظیم شوند. کاربرد چنین دیدگاهی در تلاشهایی که برای به حساب آوردن کاست‌های عقب‌مانده یا نجس انجام می‌پذیرد، آشکار است. درحالی‌که یک زمان به چنین افرادی اجازه داده نمی‌شد به داخل معابد وارد شوند، اکنون و. هـ. پ فعالانه آنان را ترغیب می‌کند که در هنگام برگزاری مناسک هند شرکت کنند.

---

1. Vishva Hindu Parishad. 2. Bharat.

در دههٔ ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ م. وجههٔ ملی و. ه. پ بیشتر شد. در حوزهٔ سیاست، افزایش تصاعدی در حمایت انتخاباتی از اعضای وابسته به حزب بهاراتیاجانتا[1] (بی.جی.پی)، که از مرام ناسیونالیستی هندویِ و. ه. پ استفاده می‌کند، جذابیت کاملاً گستردهٔ حزب را نشان می‌دهد. این افزایش حمایت، و پیامد بهره‌گیری از آرمانهای و. ه. پ در حوزهٔ سیاست، ناشی از اتخاذ راهبردهای عملیات مؤثر به‌طور چشمگیر است. یکی از این راهبردها راهپیمایی **فداکارانه برای وحدت**[2] بود که در ۱۹۸۳ م. برگزار شد. این اقدام عملاً متضمن سه راهپیمایی بزرگ بود، که با شرکت دسته‌های متعدد کوچک، رژهٔ سوارکاران ایالتهای تابع، سراسر شبه قاره را درنوردیدند. نقطهٔ تلاقی آنها در نگاپور[3]، با نقطهٔ تلاقی سه رود مقدس در الله‌آباد قابل مقایسه بود.

راهپیماییها از رویِ نظم و ترتیبِ طرز حرکت همراهانِ شرکت‌کننده در جشن معبد الگوبرداری شد. هر کدامشان دارای یک ارابه (در این مورد یک واگن بر یک گاری که باید حمل یا کشیده شود، ترجیح دارد) بود که یک مجسمه از برت‌ماتا، یک کوزهٔ بزرگ پر شده از آب رود گنگ، و کوزه‌ای کوچک پر شده از آب مقدس محلی را حمل می‌کرد. برت‌ماتا، با همهٔ بانو ـ خدایان محلی مورد پرستش در هند همتراز انگاشته می‌شود، و در واقع او، به‌عنوان تجسم سرزمین خودش، تمام جاهای مقدس را در درون خویش گنجانیده است. به همین نحو، همهٔ آبهای مقدس در هند، سرانجام از گنگ سرچشمه گرفتند. ازاین‌رو، هم **مادرِهند** و هم آب گنگ، نمادهای وحدت هندو به شمار می‌آیند. این وحدت[4] با شرکت بین‌المللی در راهپیماییِ **فداکارانه برای وحدت** از مرزهای شبه قاره فراتر رفت.

---

1. Bharatiya Janata Party.
2. The Sacrifice for Unity.
3. Nagpur.
4. Unity.

راهپیمایی کوچکی از کشور بوتان[1] به داخلِ هند انجام گرفت و به یکی از گروه‌های اصلی پیوست. یک هیئت نمایندگی از برمه از رود مقدسشان آب به همراه آورد، و عده‌ای دیگر نیز از جزیرهٔ موریس[2]، پاکستان، و بنگلادش آب مقدس آوردند.

و. ه. پ برای ایجاد یک هندوئیسم مدرن، به‌عنوانِ دین ملی در هند تلاش می‌ورزد. وحدت به‌عنوان منبعی از قدرت برای کمک به هندوها تلقی می‌شود، تا بدین وسیله هندوها بتوانند در برابر تهدید نیروهای بیگانه که با تبلیغ ادیان خود می‌خواهند موجبات تغییر کیش آنان را فراهم سازند، مقاومت کنند و همچنین با مشکلات داخلی ناشی از اختلافات در میان خودشان به مقابله برخیزند. مخالفت با سنتهای بیگانه ـ یعنی، مسیحیت و اسلام ـ یکی از مضامین سازمان مزبور بوده است. این مضمون، هنگامی‌که هندوها یکی از مساجد مسلمانان، به‌نام مسجد بابری را در ایودیه[3] در دسامبر ۱۹۹۲ م. تخریب کردند، نقشی عمده ایفا کرد.

مسجد بابری در ۱۵۲۸ م. توسط یکی از اطرافیان پادشاه مغول‌نژاد، بابر، بناگردید. مطابق سنتِ مسلمانان، مسجد مزبور در محل یک معبد قدیمیِ هندو که برای گرامیداشت خاطرهٔ زادگاه رامه، قهرمان رامه‌یانا، بنا گردیده بود، ساخته شد. پیش از استقلال، مسلمان‌ها در داخل مسجد و هندوها در خارج آن به عبادت و نیایش می‌پرداختند. در ۱۹۴۷ م. دولت هند مسجد را به روی دو جامعهٔ مسلمان و هندو بست. آنگاه، در ۱۹۴۹ م. به‌هنگام شب، تندیسی از رامه در مسجد قرار داده شد و این شایعه در شهر پیچید که خدا برای باز پس گرفتن معبدش ظهور کرده است.

---

1. Bhutan.
2. Mauritius.
3. Ayodhya.

آشوبهایی که به وقوع پیوست، توسط پلیس سرکوب شد و مسجد همچنان بسته ماند.

در سال ۱۹۸۴ م. ویشنو هندو پاریشاد، موضوع باز پس گرفتن محل معبد را به‌عنوان جزئی از نهضت ملی‌گرایانهٔ خود دنبال کرد. آنها همراه با تصاویری از رامه و سیتا[1] به‌سوی ایودیه راهپیمایی کردند، و سپس از آنجا درحالی‌که پیوسته تظاهرات و سخنرانی می‌کردند، به‌طرف پایتخت، دهلی، رهسپار شدند. پس از گذشت چند سال دیگر، موضوع معبد ـ مسجد در خط مشیِ حزبی احزاب مختلف مطرح بود و به‌صورت سوژهٔ اصلی حزب بهاراتیا جاناتا درآمد. داستان رامه به‌عنوان یک کمال مطلوب سیاسی طنین ویژه‌ای دارد. رامه، پادشاهِ ملکوتی، صاحب دهرمه، بود که بر عصری طلایی فرمانروایی داشت. خودِ گاندی، انگارهٔ رام‌راجیا[2]، «حکومت رامه»[3] را به منزلهٔ جامعهٔ آرمانی احیا کرده بود. یک حزب سیاسی که می‌توانست خودش را با انگارهٔ رامهٔ بزرگ و سلطنت شریف وی هماهنگ سازد، از جاذبه‌ای نیرومند در سراسر هند برخوردار می‌شد.

قدرت انگارهٔ رامه در خلال سالهای ۱۹۸۷ تا ۱۹۸۸ م. هنگامی‌که سریال تلویزیونیِ رامه‌یانه نمایش داده می‌شد و میلیونها نفر در هند و دیگر کشورها هر یکشنبه برای دیدن آنها تلویزیون خود را روشن می‌کردند، آشکار شد. محبوبیت سریال مزبور ممکن است الهام‌بخش سیاستمداران برای تجدید کردن تأکیداتشان بر روی انگارهٔ رامه و قلمرو او در ایودیه شده باشد. در ۱۹۸۹ م. و. ه. پ راهپیمایی‌هایی را برای حمل آجر به ایودیه و ساختن معبدی نو در زادگاه رامه سازمان داد. این آجرها از

---

1. Sita.
2. Ram Rajya.
3. The rule of Rama.

روستاهای سراسر هند و دیگر حامیان، در ایالات متحده، کانادا، جزایر کاراییب، و افریقای جنوبی فرستاده می‌شد. مسئولان دولتی به راهپیمایان رخصت ندادند تا مسجد بابری را تخریب کنند، اما مقداری از آجرها را برای ایجاد فونداسیون در یک گودال خارج از مسجد استفاده کردند.

تلاش برای خراب کردن مسجد در ۱۹۹۰ م. بعد از دو تحول سیاسی، شدت گرفت: اول، منازعهٔ جاری میان هند و پاکستان بر سر کنترل ناحیهٔ کشمیر، باعث پدید آمدن موجی از خشونتهای تازه شد و دوم، دولت هند برای افزایش تعداد اماکن اختصاص داده شده به کاست‌های عقب‌مانده جهت ایجاد مؤسسات آموزشی و دستگاه‌های اداری تلاش می‌کرد. و. هـ. پ راهپیمایی آیینی دیگری را به‌سوی ایودیه تدارک دید، تا اینکه با ساختن یک معبد جدید، چند دستگی و اختلافی راکه بر اثر آشوبهای مربوط به مقابله با اختصاص دادن اماکن به کاست‌ها پدید آمده بود خنثی کند. در طی این راهپیمایی، ال.کی. ادوانی[1]، رهبر بی.جْی.پی[2]، نقش رامهٔ بزرگ را ایفا کرد. دولت ملی برای حمایت از سکیولاریسم کشور و راهپیمایی اجازه نداده بود که کسی به مسجد نزدیک شود. درنتیجه، بی.جْی.پی در پارلمان به حمایت خود از دولت پایان داد و رهبرانی که به مقابله با نهضت برخاسته بودند، قدرت خود را از دست دادند. اشتهار ناشی از راهپیمایی ایودیه، موجبات پیروزی بی.جْی.پی را در انتخابات فراهم ساخت و در ۱۹۹۲ م. و. هـ. پ و بی.جْی.پی زمام امور دولت ایالتی را در یوتارپرادش[3] به دست گرفتند. در سال ۱۹۹۲ م. و. هـ. پ و بی.جْی.پی تظاهراتی را در ایودیه سازمان دادند و مسجد را تخریب کردند.

دولت مرکزی این تخریب را محکوم کرد. دستور رئیس‌جمهور برای

1. L. K. Advani. 2. B. J. P.

3. Uttar Pradesh.

جلوگیری از کار دولت ایالتی یوتارپرادش به موقع اجرا گذاشته شد و دولتهای وابسته به بی.جْی.پی در سه ایالت دیگر از کار برکنار شدند. سازمانهای هندو مانند و. ه. پ، که در عملیات ایودیه بسیار مؤثر عمل کرد، فعالیتشان ممنوع شد. علاوه بر این، دولت مرکزی اظهار داشت که مسجد دوباره تجدید بنا خواهد شد، اما اغتشاش به ایودیه محدود نبود. خشونتهای فرقه‌ای در اکثر شهرهایی مثل کلکته و بمبئی به وقوع پیوست که بیشتر مصایب ناشی از آن، دامنگیر مسلمانان شد. در عکس‌العمل نسبت به این اعمال، مسلمانان نیز در پاکستان و بنگلادش به مراکز کسب و کار هندی‌ها و معابد هندوها حمله بردند و باعث شورش و بلوا شدند. در بریتانیا، با بمبهای آتش‌زا به معابد و مراکز فرهنگی هندوها، به یک مسجد و یک نفر روحانیِ سیک[1] حمله کردند. مسلمانان سیاهپوست نیز برای اعتراض در برابر سازمان ملل در نیویورک به تظاهرات پرداختند.

تخریب مسجد و انعکاسهای بین‌المللی در قبال این عمل، نشان می‌دهد که ارتباط میان دین و هویت ملی بسیار نیرومند است. اما پیامد ناشی از حوادث نیز حاکی از آن است که اعتقاداتی که برخی از مردم را به‌سوی ارتکاب اعمال خشونت‌آمیز سوق می‌دهد، جنبهٔ عمومی ندارد. بیشتر هندوها تخریبِ این مسجد را محکوم کردند. آنها طرز رفتار گاندی را در مورد عدم خشونت به‌مثابهٔ یک کمال مطلوب متعالی یادآوری می‌کنند، که یکی از مشخصه‌های حقیقی عظمت هندوئیسم است. به‌نظر می‌رسد عکس‌العمل در قبال خشونت بعد از تخریب مسجد بابری، جاذبهٔ عملیات سیاسی مبتنی بر فرقه‌گرایی را ضعیف کرده است. سیاستمداران متکی بر لفاظیِ «ما برضد آنها»[2] از ۱۹۹۲ م. به بعد در مبارزات انتخاباتی دچار شکست شده‌اند.

---

1. Sikh gurudwara.

2. Us versus them.

هندوئیسم جهانی

انعکاسهای منازعات ایودیه در لندن و نیویورک، گسترهٔ جهانی هندوئیسم مدرن را نشان می‌دهد. در خلال قرنهای نوزدهم و بیستم، هندوها از سرزمین خود در سراسر جهان پراکنده گشتند و اکنون در همه جا به کار و زندگی مشغولند. تجربیات کسانی‌که در «پراکندگی»[1] زیسته‌اند بر طرز تعریفشان از هندوئیسم اثر نهاده است. سنتهایی که به‌نظر هندوها، در آن هنگام که جزئی از جریان اصلی بودند جزو امور مسلم فرض می‌شدند، معانی تازه‌ای به خود گرفتند و با محیطهای جدید هماهنگ شدند. در همین زمان، هماهنگ‌سازیها و ارزیابیها، دنیای خارج را برای جنوب آسیا، به‌صورت یک صافی درآورد و بر روند تحولات در **هندِ مادر**[2] تأثیر نهاد.

در عصر جدید در میان هندوها دو موج مهاجرت به‌وجود آمده است. نخستین موج در خلال قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به وقوع پیوست. در قرن نوزدهم، جست‌وجو برای کار، باعث مهاجرت هندی‌ها به برمه (میانمار)، سری‌لانکا، مالزی، افریقای جنوبی، مجمع‌الجزایر فیجی، و وست‌ایندیز گردید. در دههٔ ۱۹۲۰ م. تقریباً دو میلیون هندی در خارج (بیشتر در مستعمرات و قلمروهای بریتانیا) به سر می‌بردند، بیشتر این مهاجران کارگران قراردادی بودند. مهاجران مزبور، به‌رغم تبعیض، فقدان امکانات آموزشی، و میزان بالای مرگ و میر، در کسب و کارشان در محیطهای جدید موفق بودند. آنان معمولاً در جوامع قومی[3] به سر می‌بردند تا بتوانند از سنتهای سرزمین مادری خود پیروی کنند. معابدی

---

1. Diaspora.
2. Mother India.
3. Ethnic communities.

ساخته شد و روحانیونی (نه لزوماً برهمن‌ها) برای برگزاری مناسک سنتی استخدام گردیدند. اعمالی که در برگیرندهٔ طیف کامل سنتهای قومی است، قبلاً توصیف شد.

دومین موج، که در واقع در دهۀ ۱۹۶۰ م. شدت گرفت و تا امروز نیز ادامه دارد، از طبقهٔ متوسط تحصیل کردهٔ شهری پدید آمد. این جماعت شهری همچنان در حال مهاجرت به مراکز شهری ایالات متحده، بریتانیای کبیر، کانادا، و مراکز اقتصادی آسیا مانند سنگاپور هستند. آنها متخصصان، پزشکان، مهندسان، و برنامه‌سازان کامپیوتر هستند که به این علت که در هند برای فارغ‌التحصیلان دانشگاهها و مدارس عالی شغل کافی وجود ندارد، در جست‌وجوی به دست آوردن فرصتهای اقتصادی‌اند. برخلاف مهاجران پناهنده از اروپای شرقی و جنوب شرقی آسیا، این هندوهای وابسته به طبقهٔ متوسط در محله‌های قومی[1] سکونت اختیار نکرده‌اند. آنها در نواحی حومه‌ای در جاهایی که مدارس خوب برای فرزندانشان وجود دارد، سکنی می‌گزینند. اکثر این مهاجران بسرعت در کشورهای جدید دارای پایگاه اجتماعی طبقهٔ متوسط می‌شوند. علت این امر آن است که آنها دانش‌آموختگان خوبی هستند و با زبان انگلیسی آشنایی دارند. هندی‌های شرق که در ایالات متحده زندگی می‌کنند، در تاریخ این کشور به‌عنوان موفقترین جامعهٔ مهاجر شهرت یافته‌اند.

این مهاجران در طی نخستین سالهای اقامت در سرزمین جدید خود، تمام حواسشان را معطوف به موفقیت اقتصادی کردند و از بابت فقدان امکانات برای زندگی مذهبی نگران نبودند. با این‌همه، آنها برای برخورداری از هویت فرهنگی احساس نیاز می‌کردند و تعدادی «مراکز

1. Ethnic ghettoes.

فرهنگی» در جاهایی که هندی‌ها می‌توانستند، گردآیند بنیاد کردند. معنایی گسترده از هویت مشترک هندی وجود داشت که تمام بخشهای فرهنگی منطقه‌ای را در میان مهاجران در دههٔ ۱۹۶۰ م. تعالی داد. اگر یک مرکز فرهنگی، فیلمی بنگالی نشان می‌داد، حتی آنهایی که با زبان بنگالی آشنایی نداشتند، از اینکه فرصت پیدا کنند که چیزی «هندی» تماشا کنند، احساس مسرت می‌کردند.

به‌محض اینکه مهاجران به تشکیل خانواده پرداختند، احساس کردند که شدیداً به نهادهای دینی محتاجند؛ دین وسیله‌ای است برای انتقال دادن ارزشهای فرهنگی به کودکان، و بسیاری از هندی‌ها از بابت اینکه فرزندانشان در جوامع غربی ممکن است دچار عادات بد شوند و حتی تغییر کیش داده و مسیحی شوند، نگران بودند. در هند، مادربزرگها و پدربزرگها، عامل عمده‌ای برای آموزش مذهبی کودکان محسوب می‌شوند. آنها بچه‌ها را همراه خود به زیارتگاه‌ها و معبدها می‌برند و برایشان داستانهایی دربارهٔ قدیسان و خدایان نقل می‌کنند. اما نسل مادربزرگ و پدربزرگ در خانواده‌های مهاجران در حال اضمحلال است. افزون بر این، فراگرفتن آداب یک دین در کشوری که عمل کردن به آن برای همه، جزو امور روزمره است، با فراگرفتن آن در کشوری دیگر که فقط عدهٔ معدودی از هم‌کیشان در آنجا مقیمند، کاملاً فرق می‌کند. در کشورهای غربی، نه تعطیلات ملی مختص هندوها معمول است، نه سادهوهای سیار، تا دیگران را از معرفت معنوی مستفیض گردانند، و نه نقالان دوره‌گرد هستند تا داستانهایی از حماسه‌های بزرگ نقل کنند. ازاین‌رو، پدران و مادران باید دریابند که چگونه یک سنت را که اکثرشان هرگز، واقعاً آگاهانه برای تعریف آن به کودکان در حال رشد در یک محیط فرهنگی متفاوت نکوشیده‌اند، تشریح کنند.

معابد به‌صورت مراکز اصلیِ حفظ سنت درآمدند. با این‌همه درست در موقعی‌که جوامع مهاجران شروع به گردآوری پول برای ایجاد معابد کردند، پذیرای تغییرات متعددی در سبک معماری در محیطهای جدید خود گردیدند. نخستین معابد را بناهای بازسازی شده، غالباً کلیساها، تشکیل می‌دادند. بعداً، جوامع مهاجران به جمع‌آوری پول برای ساخت معابد با سبک معماری سنتی پرداختند. بسیاری از این معابد کپی‌برداریهای ناقصی از روی معابد هند هستند که از اسلاف معابد جدید محسوب می‌شوند. اما این معابد پراکنده به‌نحوی بی‌مانند از وحدت روحانی برخوردارند. در تلاشی به‌خاطر برآورده ساختن نیازهای معنوی جوامع مختلف مهاجر هندی تبار، در معابد به‌جای قراردادنِ فقط یک خدای اصلی و ملتزمین مربوط به او، تندیس و تصاویر متعددی از دیگر خدایان را نیز قرار داده‌اند. بنابراین، دیدن شیوا و ویشنو که در کنار هم توسط بسیاری از بانو ـ خدایان و دیگر ایزدان محلی احاطه شده‌اند، منظره‌ای کاملاً عادی است. معبد شری ونکته شوارا[1] در کالیفرنیای جنوبی دو محل همجوار برای عبادت دارد. مجتمع اصلی به ویشنو اختصاص دارد و در آن تصاویر چند مظهر از خدا نهاده شده است، اما شیوا، همسرش پارواتی، و گِنی‌شه در مجتمع دوم، کاملاً آن سوی دیوار معبد، اقامت دارند. تندیسها و تصویرهای این معابد پراکنده را صنعتکاران سنتی در هند ساخته‌اند و توسط روحانیون کهنسال برهمن نصب شده‌اند. حتی در چند معبد سعی کرده‌اند با نصب کردن تندیسهایی از مرمر سفید برای شمالی‌ها و از مرمر سیاه برای جنوبی‌ها، مجموعه‌ای از هر دو نوع تندیسهای متعلق به شمال و جنوب هند ترتیب دهند.

زندگی و اقامت در یک سرزمین غیرهندو، در عین حال باعث بروز

1. Shri Venkateshwara.

تغییراتی در تقویمهای معبد شده است. به‌جای اینکه جشنها را مطابق تقویم قمری هند در تاریخ دقیقشان برگزار کنند، غالباً در تعطیلات آخر هفته به آنها می‌پردازند. برگزاری جشنها در تعطیلات آخر هفته برای کسانی‌که در آنها شرکت می‌کنند، کار را آسانتر می‌سازد، مخصوصاً در موقعی‌که باید برای رسیدن معبد راه دور و درازی را طی کنند. بسیاری از معابد همواره در تعطیلات آخر هفته به‌طور مرتب مراسم دعا و نیایش برگزار می‌کنند، چون‌که در این ایام عدهٔ زیادی برای زیارت به معبد می‌روند. معابد در عین حال کمپها و کلاسهایی برای آموزش دهرمهٔ هندو و ارزش آن، و یاد دادن زبانهای هندی به کودکان دایر کرده‌اند. بچه‌ها می‌گویند، به مفهومی از احساس آرامش و تعلق‌خاطر به تجربیاتی که در این کمپها کسب کرده‌اند، رسیده‌اند؛ زیرا، در محیطی کاملاً هندو آموزش می‌بینند که در آن هیچ نیازی برای توضیح علت آنچه انجام می‌دهند یا توجیه آنچه باور دارند، حس نمی‌کنند. حتی در یک کشور غربی «سیکولار»، در مدارس، تقویم مسیحی حاکم است (تعطیلات یکشنبه‌ها، تعطیلات کریسمس و عید پاک) و کودکان از این بابت احساس می‌کنند که با همکلاس خود کاملاً برابر نیستند. میل و اشتیاق به حفظ سنتهای فرهنگی برای نسل بعد، باعث تأسیس کلاسهای آموزش موسیقی و رقص هندی شده است. بسیاری از معابد تالارهایی برای اجرای کنسرت و نمایش و آشپزخانه‌هایی مختص طبخ غذا برای جشنهای جامعهٔ هندو دارند، ازاین‌رو، معابد هم اماکنی برای انجام دادن فرایض مذهبی محسوب می‌شوند و هم جاهایی برای برگزاری امور تفریحی و نمایشی.

روند توجیه و تبیین هندوئیسم، با یاری صنعتِ رو به رشد ادبیات آموزشی امکان‌پذیر شده، و بیشتر کتابهای مربوط به آن در سایهٔ حمایت ویشنو هندو پاراشاد به چاپ رسیده است. این، برای تشکیلاتی که

می‌خواهد دهرمهٔ هندو را بهبود بخشد و مانع گرویدن به ادیان دیگر شود، یک اقدام منطقی است. اما این اقدام در عین حال بدین معنی است که هندوئیسم «درست‌آیین»[1] توسط گروهی خاص تعریف شده است. و. ه. پ در هند اساساً یک تشکیلات شهریِ وابسته به طبقهٔ متوسط است، اما چون جمعیت مهاجر نیز جزو طبقهٔ متوسط است، تعابیر و برداشتهایشان از هندوئیسم، با نیازهایشان متناسب است.

بسیاری از عناصر زندگی دینی مورد توجه سنت قومی، در جوامع پراکندهٔ هندو در سایر کشورها، در حال فراموشی هستند. در کشورهای غربی، به خدایان معابد فقط هدایای گیاهی پیشکش می‌شود. بانو ـ خدایان روستا که آنها را با خون قربانی تسکین دهند یا خنک گردانند، وجود ندارند، و سنتهای راهپیمایی و روشهای شفا دادن سنتی، که در جوامع هندوی نخستین کارگران مهاجر دیده و رعایت می‌شد، معمولاً پس از استقرار جوامعِ دومین موج، رو به فراموشی نهاده‌اند. این امر انعکاسی است از خاستگاه‌های متفاوت طبقاتی مهاجران.

استقرار نهادهای مذهبی هندو در سرزمینهای خارجی با برخی از مسائل جدید توأم گردیده است. یکی از این‌گونه مسائل، کمبود ارتباط میان هندوهای خارج از کشور با جامعهٔ اصلی هندوی داخل کشور بوده است. مسائل جزئی در مورد شلوغی و سر و صدا در طول شبهای جشن و شکایت همسایه‌های ساکن در خانه‌های مسکونی نزدیک معابد در هنگام برگزاری مراسم وجود داشته، و مسائل عمده‌ای نیز در ارتباط با اعتراض مسیحیان شهر، از ترس اینکه مبادا در وسط محله‌شان بنای یک راجنیشپورام[۱] جدید را شروع کنند، دیده شده است. چنین مسائلی معمولاً از طریق مذاکره حل شده‌اند. هندوها، دارند درمی‌یابند که باید اطلاعاتی

---

1. Orthodox.

دربارهٔ دین خود در اختیار دیگران بگذارند، به‌طوری‌که همسایگانشان دین آنها را با بت‌پرستی عصر جدید یکسان تلقی نکنند، و غربی‌ها هم دارند پی می‌برند که هندوئیسم یک آیین و سنت متفاوت است و چند تصویر افراطی که در رسانه‌های جهانی به‌نام این آیین انعکاس یافته‌اند، جنبهٔ کلی و عام ندارند.

موضوع دیگر در مورد مؤسسات پراکندهٔ هندوها در خارج از هند، حمایت از معبد است. واداشتن مردم به کمک مالی برای پروژهٔ ساخت یک معبد بسی آسانتر است تا متقاعد ساختن آنها به کمکهای مرتبِ ضروری، برای هزینه‌های نگهداری از معبد. در هند، هزینهٔ نگهداری معابد از راه درآمد دولت از فروش زمین تأمین می‌شود، اما در سایر کشورها تأمین چنین هزینه‌هایی به همت اعضای وابسته به معابد متکی است. و در اینجاست که مشکل فرقه‌گرایی دوباره پدیدار می‌شود. به‌محض به‌وجود آمدن جوامع مهاجر، تمایلی برای تقسیم کردن جوامع مزبور به بخشهای کوچک برحسب جنبه‌های منطقه ـ فرهنگی در میان اعضا به‌وجود می‌آید. حالت اولیهٔ وحدت معابد که در نخستین موج مهاجرت به‌وجود آمده بود، از سوی گروه‌های کوچکتر در حال فروپاشی است. گجراتی‌ها می‌خواهند معبدی با خدایان منطقه‌ایِ متعلق به خود داشته باشند، تا در آنجا سرودهای مذهبی را به زبان گجراتی بخوانند، و بنگالی‌ها نیز خواستار معبد خاص خویشند. چنین تمایلی برای ایجاد تقسیم‌بندی در سراسر جهان به‌وجود آمده است. در تورنتو، کانادا، میان تامیلی‌هایی که از تامیل نادو آمده‌اند و تامیلی‌هایی که از سری‌لانکا آمده‌اند، کشمکش وجود دارد. تامیلی‌های سری‌لانکایی مهاجران تازه واردی هستند که در همین سالهای اخیر به تورنتو آمده‌اند، اما اکنون تعدادشان از هندوهایی که از تامیل نادو آمده‌اند، بیشتر شده است،

ازاین‌رو، تازه‌واردها دارند همه چیز معبدی را که به هر دو گروه متعلق است، تغییر می‌دهند. این فرقه‌گرایی در حال سست کردن اصل حمایت از مراکز مذهبی است، زیرا جوامع مهاجر، قبل از آنکه به فکر تأمین مخارج نگهداری از معابد باشند، در اندیشهٔ آنند که با بنای این‌گونه اماکن بر تعداد آنها بیفزایند.

مشکل دیگر از شکاف میان نسل پدران و مادران و فرزندانشان ناشی می‌شود. کودکان در بین دو فرهنگ به سن رشد می‌رسند. بسیاری از این جوانان به میراثِ هندی خود، بی‌اندازه افتخار می‌کنند، اما اینان نیز زیر تأثیر رسانهٔ فرهنگی مدارسی که بیشتر وقتشان در آنها سپری می‌شود، قرار می‌گیرند. با به سن رشد رسیدن در جوامع غربی، این جوانان غالباً از برخی از اعمال سنتی هندوئیسم، بویژه عبادت در برابر تندیس، احساس ناراحتی می‌کنند. رفتن به معبد در تعطیلات آخر هفته و گذراندن چند روز در اردوگاههای تابستانی، با زیستن در سرزمینی که از حضور جسمانی خدایانی که نقشهای اسطوره‌ای ایفا می‌کنند، تقدس پیدا کرده یکسان نیست. اکثر هندی‌های بزرگ شده در امریکا، نوعی ویدانتهٔ جدید[1] هندوئیسم را، با تأکید بر یک برهمن غیرشخصی، ترجیح می‌دهند.

اما بتدریج سرزمینهای خارج از هند به‌وسیلهٔ هندوئیسم، جنبهٔ تقدس پیدا می‌کنند. عبادت‌کنندگان در ایالات متحده می‌توانند رودخانه‌های می‌سی‌سی‌پی و میسوری را جایگزین گنگ و یامنه[2] سازند، و همین‌طور به آبهای شمال امریکا جنبه‌ای تقدس‌آمیز بدهند. آنان تندیسهای گلی گِنِی‌شه و دیگر خدایان را در طی راهپیمایی در خیابانهای کشورهای اروپایی و امریکایی گردانیده و در رودخانه‌های محلی غرق کرده‌اند. معابد بزرگ اروپا و ایالات متحده، با معماری سنتی و تندیسهای

1. Neo - Vedanta. 2. Yamuna.

متبرکشان، دارند به‌صورت اماکن زیارتی درمی‌آیند. و یک لینگم شیوا در گلدن گیْت پارکِ[1] سان‌فرانسیسکو به معرض نمایش درآمده است.

سنگ گنبد شکل نصب شده در تقاطع یک سه‌راه، در پارک مزبور، توجه برخی از هندوهایی را که غالباً در آنجا قدم می‌زنند، به خود جلب می‌کند. آنها متوجه شده‌اند که این سنگ قبلاً در آنجا وجود نداشته است و فوراً دریافته‌اند که سنگ مزبور حالت یک لینگم را دارد، که تجسمی است از شیوا. مطلب به گوش دیگران می‌رسد و برای دیدار از آن به پارک می‌آیند و گل و میوه نثارش می‌کنند. جماعتی که از شاکتی ماندیر[2] (معبد) واقع در سان‌فرانسیسکو به آنجا می‌آیند، فوراً مراسم عبادی منظمی را در پارک برگزار می‌کنند، و اندک‌اندک سنگ مزبور را با خمیر چوب صندل می‌پوشانند و با تاجهای گل تزیین می‌کنند. این لینگم به‌صورت محلی زیارتی برای هندوهای مقیم بیْ‌اِریا[3] درآمده است. چنانکه معلوم شد، این لینگم در اصل یک خطرنما[4]، یا سنگ مانع، بود که اهالی شهر آن را به پارک آورده بودند. وقتی اهالی شهر دریافته بودند که این سنگ از معنایی مذهبی برخوردار است، با کمک یکدیگر آن را به محلی دنج آوردند، زیرا مجاز نیست اشیای مذهبی در جاهایی که جزو املاک شهرند، قرار داده شوند.

* * *

خاستگاه هندوئیسم مدرن که جوامع شهری سراسر دنیا مشترکاً در آن سهیم هستند، در نوشته‌های آرمانی اصلاحگرانی است که در قرن نوزدهم به تعریف و توصیف دین خود پرداختند. آنان به میراث فلسفهٔ

---

1. Golden Gate Park.
2. Shakti Mandir.
3. Bay Area.
4. Bollard.

ودایی برای اصول دین خود که باید با دنیای جدید هماهنگ می‌شد، روی آوردند. احترام و توجه مجدد نسبت به خرد مطرح در متون مقدس کهن، به استقرار هندوئیسم به‌مثابهٔ یک دین بزرگ جهانی، همتراز با مسیحیت و اسلام، کمک کرد. این امر، به‌نوبهٔ خود، به پیشرفت ملی‌گرایی یاری رسانید، به‌طوری‌که هندوئیسم برای مردم، یک زبان مشترک تدارک دید تا در آنان مفهومی از هویت مشترک، به‌عنوان یک ملت به‌وجود آورد. اما اگرچه این هویت ملی ایجاد شده است، جنوب آسیا به‌صورت یک منطقهٔ برخوردار از تنوع فرهنگی بزرگ باقی می‌ماند و نیروهای مختلف در حال اثربخشی بر هندوئیسم مدرن هستند. در فصل بعد، ما برخی از شایعترینِ گرایشهایی را که در حال شکل دادن به آیندهٔ این سنت همواره تغییرپذیر است، بررسی می‌کنیم.

٦

به‌سوی آینده

اغلب گفته شده است که هندوئیسم هرگز نمی‌تواند از تأثیر پدیده‌های پیرامون خود برکنار بماند، اندیشه‌ها و تجربه‌های جدید بسادگی به آن ملحق می‌گردند و فلسفه‌های دوران باستان مجدداً تعبیر و تفسیر می‌شوند. هندوئیسم اساساً آیینی است که دایم در حال صیرورت است، و پیامدهای کارمه‌ایِ[1] گذشته و حال، نیروهایی هستند که آینده را شکل می‌دهند. این روند بی‌گمان تداوم خواهد یافت. هندوئیسم در بر دارندهٔ بیش از سه‌هزار سال سنن متنوع است که بیانگر افکار و عقاید و سرچشمهٔ قدرت و توانمندی‌اند. این آیین برای برآوردن نیازهای دنیای آینده، خود را با زمان هماهنگ خواهد ساخت. اکنون، برخی از گرایشهای تأثیرگذار بر شکل هندوئیسم عبارتند از شهرگرایی[2]، تغییرات

1. The karmic impressions. 2. Urbanization.

در نقش مذهبی زنان، فناوری مدرن، تداوم منطقه‌گرایی [۱]، و جهان‌گرایی [۲].

شهرگرایی

با آنکه تقریباً سه‌چهارم جمعیت جنوب آسیا همچنان در روستاها به سر می‌برند، مناطق شهری بسرعت در حال رشد است. در شهرها، مظاهر سنتی در برابر انطباقهای جدید بر شیوهٔ زندگی و دین تسلیم می‌شوند. اختلاف قابل ملاحظه‌ای در وضع اقتصادی ساکنان شهرها وجود دارد، زیرا برخی از آنان جزو کارگران فقیر جویای کارند و عده‌ای نیز بخشی از طبقهٔ متوسط تحصیلکردهٔ در حال گسترش، متخصصان ماهر، هستند اما در بسیاری از مواقع هر دو گروه در به‌وجود آوردن دگرگونیهای اجتماعی سهیمند. انواع مشاغل جدید جایگزین مشاغل موروثی می‌گردند. ثروت و موقعیت اجتماعی دیگر بر مالکیت زمین، کشاورزی، و گله‌داری مبتنی نیستند، بلکه بر درآمدهای نقد استوارند. مردم در شهر، بندرت در خانواده‌های ایلی و پرجمعیت زندگی می‌کنند و اغلب نمی‌توانند بر شبکه‌های خویشاوندی متکی باشند. در شهر تقسیم‌بندیهای کاستی، به استثنای موارد مربوط به زناشویی، معمولاً دارای اهمیت کمتری است؛ وابستگیهای فرقه‌ای غالباً دگرگون می‌شوند، زیرا که خدایان معابد روستا نمی‌توانند در شهر حضور داشته باشند.

رشد طبقهٔ متوسط شهری در هند به گسترش نوعی هندوئیسم «مدرن» که شباهتهای بسیار با ویدانتهٔ جدید سوامی ویوه‌کانادا دارد، منجر شده است. اکثر طرفداران این هندوئیسم مدرن، دین را با امور

1. Regionalism.
2. Globalization.

اجتماعی تلفیق می‌کنند. آنها با این عقیده که کاست و تفاوتهای جنسی باید در آموزش روحانی لحاظ شوند، مخالفت می‌ورزند و احساس می‌کنند که روح و روان هندو به نو کردن نیازمند است. آنها معتقدند که ادیان باید بر سعادت جامعه تأکید ورزند، نه صرفاً بر مراقبه. درنتیجه آنها برای «تعالی‌دادن» نجسها سخت تلاش می‌کنند و در احداث بیمارستانهای هیئت تبلیغی هند شرکت می‌جویند. آنها همچنین به‌نحوهٔ زندگی روحانی جوامع خارج از کشور علاقه‌مندی نشان می‌دهند. نیازمندیهای مهاجران، که بیشتر وابسته به طبقهٔ متوسط هستند، بیشتر شبیه نیازمندیهای هم‌میهنانشان در هند است. هر دو گروهِ هندو دربارهٔ رشد فردی و امور اجتماعی سخن می‌گویند، و دین را به‌مثابهٔ قانونی برای طرز اخلاق و رفتار تلقی می‌کنند. تأکید اصلی آنها بر موفقیت در زندگی معطوف است.

گوروهای مدرن کاملاً با تنوع گسترده‌ای از مردم در مناطق شهری مواجه شده‌اند. این گوروها، داوران استوار سنت محسوب می‌شوند، آنها تعالیم عهد کهن را با نیازهای زندگی مدرن هماهنگ می‌سازند. بسیاری از آنها از یک نوع ویدانتهٔ جدید، یا تأکید بر خرد و حکمت متون مقدس پیش ـ پورانه‌ای[1] و دیدگاه رازگونهٔ شاعر ـ قدیسان، پشتیبانی می‌کنند. آنها معتقدند که فلسفه‌های موجود در اوپانیشادها اصل و گوهر همهٔ ادیانند؛ ازاین‌رو، تعالیمشان فراسوی فرقه‌گرایی و تعصب است. آنها خدا را به‌عنوان یک مطلق غیرشخصی، موجود در همه چیز، توصیف می‌کنند. درنتیجه، کاستی نمی‌تواند نجس باشد. آنها بر اهمیت اعمال مذهبی شخصی، مانند مراقبه، ذکر نام خدا، و خواندن سرودهای مقدس، که جسم و جان را تربیت می‌کند، تأکید می‌ورزند. این تعالیم با آموزهٔ زندگی

---

1. Pre - Puranic.

پرهیزگارانه در این جهان و رسیدن به معرفت متعالی برای رهایی خویشتن از قید و بندهای تولد مجدد تلفیق می‌شوند. اما این سنتها کمتر از سنتهای مربوط به دینِ روستا از جایگاه قطعی برخوردارند. تأکید بر اعمال شخصی مستلزم اقامت در یک مکان خاص یا حضور در معبدی مشخص نیست، این تعالیم کاملاً با تحرک زندگی شهری مناسبت دارد.



دو دختر در زیارتگاه کوچک خانوادگی‌شان در کلکته، برای پوجا مراسم ادای احترام، یا پرستش، به‌جا می‌آورند. از هنگام استقلال در ۱۹۴۷ م. به بعد، حقوق آموزشی و حقوقی در مورد زنان در شهرهای هند بهبود یافته است، اما در مناطق روستایی عدم تساوی میان زنان و مردان همچنان برقرار است.

زنان و هندوئیسم

با در نظر گرفتن تأکید بر مردسالاری در هندوئیسم در سراسر هزارهٔ گذشته، به‌طور شگفتی‌آوری برخی از گروه‌های مدرن از میان زنان برخاسته‌اند. مشاهدهٔ بیشتر زنان به‌عنوان رهبران دینی، یکی از مهمترین دگرگونیها در هندوئیسم مدرن است. مبانی این تحول دارای چندین زمینه است که مهمترینشان عبارتند از نهضتهای اصلاح‌گرانهٔ هندو در قرنهای نوزدهم و بیستم، ملی‌گرایی، و نهضت استقلال‌خواهی، که همهٔ اینها پایه‌های درک روحانیت زنانه و ایجاد فرصتهایی برای بروز آن را بنیان نهادند.

نهضتهای اصلاحگرانهٔ هر دو قرن نوزدهم و بیستم، از رجعتی به‌سوی سنتهای ناب گذشتهٔ هندو، به همان نحوی که در وداها و اوپانیشادها وصف شده‌اند، دفاع می‌کردند. در این متون، زنان در تعالیم ودایی مانند مردان از سواد و علم برخوردار بودند. زنانی که مثل گارگی[1] در این متون نامشان مطرح می‌شود، در بحثهای عالمانه با مردان شرکت می‌کنند و به‌نحوی تحسین‌برانگیز از عهدهٔ آن برمی‌آیند. اصلاحگران به طرفداری از متون مزبور به‌عنوان مبنایی برای آموزش دادن مردان و زنان می‌پرداختند و آنها را به منزلهٔ شالوده‌ای لازم برای برخوردار شدن از یک جامعهٔ هندویِ آرمانی تلقی می‌کردند. افزون بر این، چون در وداها زنان می‌توانستند در گردهماییهای عمومی سخنرانی کنند و مانند مردان از سالهای تحصیلی مساوی در مدرسه برخوردار باشند، زمینه‌های لازم برای مردود شمردن عاداتی اجتماعی مانند پِرده[2] (جدایی زنان از مردان نامحرم)، ازدواج با دختران نابالغ، سَتی، و بیوگی دایمی موجود بود.

1. Gargi. 2. Purdah.

به‌علت اعتقاد به لزوم نفی چنین عاداتی، سازمانهای اجتماعی زنان در داخل هر دو حزب آریاساماج و براهماساماج پدید آمدند.

استفاده از نماد زنانه[1] در نهضت ملی‌گرایی و فرقه‌های مدرن، به پذیرش عمومی زنان به‌عنوان رهبران مذهبی کمک کرده است. ادیبان بنگالی، بویژه، از مادرِ هند، برت‌ماتا، که باید از دست کافرانی که از او هتک‌حرمت کرده‌اند نجات داده شود، نوشتند. نماد هند به‌مثابهٔ یک بانو - خدای مادر اشاعه پیدا کرده و به کسب محبوبیت در میان مردم ادامه داده است، و در اذهان همهٔ فرقه‌های هندو این موضوع را تداعی می‌کند که مطلق می‌تواند به‌صورت زن، به همان آسانی که مرد می‌تواند، شکل بگیرد. نماد خدای مادر، بتدریج عملاً در زنان پرهیزگار تجسم پیدا می‌کند. همچنین به رسمیت شناختن سیمای زنانهٔ خدا در قرن نوزدهم از سوی رهبرانی مذهبی که تعالیمشان در بر دارندهٔ اندیشهٔ تنتره‌ای شاکتی به‌مثابهٔ قدرت زنانهٔ خدا بود، تقویت شده بود. رامه‌کریشنا[2]، موقعی‌که به پرستش زن خود به‌عنوان تجسم زنانهٔ خدا اقدام کرد، به این گرایش تحرک بخشید. از آن زمان به بعد، اندیشهٔ شاکتی به قدرت گوروی زنانه مشروعیتی عام بخشیده است.

سرانجام، شرکت گستردهٔ زنان در نبرد به‌خاطر استقلال پیش آمد. گاندی زنان را به‌عنوان سرمشقهای اخلاقی مطلوب مطرح می‌ساخت، زیرا به‌نظر وی، آنان تجسم ایثار و قدرت روحی به شمار می‌آمدند. نهضت استقلال‌طلبی گاندی در میان زنان طبقهٔ متوسط و طبقهٔ برتر که با تجربه‌شان در جریان نبرد به‌خاطر آزادی بکلی دگرگون شده بودند و به توانمندیهای مخصوص به خود پی برده بودند، واکنشی قوی برانگیخت. نهضت به روی آنان روزنه‌ای برای استفاده از انرژیها و مهارتهایشان باز

1. Female imagery.
2. Ramakrishna.

کرد. آنان برای متشکل ساختن مردم و اشاعهٔ اطلاعات می‌کوشیدند، راهپیمایی می‌کردند، و زندانی می‌شدند. کمکهایشان به نهضت که در آن به مدارج عالی و مؤثر نایل آمده بودند، زبانزد شده بود.

پس از استقلال، بسیاری از زنان به فعالیت برای بهبود جامعه، با تبعیت از سارودایا[1]، تعالی دادن همگان، به فعالیت ادامه دادند. اما پیشرفتهای عینی زنان برخاسته از میان طبقات تحصیلکرده، در مناطق روستایی چندان آشکار نیست. میزان با سوادی در میان زنان به نسبت مردان بسیار کمتر است، زیرا امکان درس خواندن و به مدرسه رفتن برای پسران بیشتر از دختران است. قوانینِ هند سعی دارد تا به زنان حقوق مساوی با مردان اعطا کنند، اما فرق بارزی میان قوانین مکتوب و آنچه در عمل اجرا می‌گردد، وجود دارد. معمولاً زنان بی‌سواد نواحی روستایی، چندان چیزی دربارهٔ حقوق قانونی خویش نمی‌دانند. مطابق قانون اساسی هند، قرار بر این است که مردان و زنان به‌طور مساوی از ارث برخوردار شوند، با این‌همه، در روستاها ماترک موروثی تقریباً به‌طور کامل به مردان تعلق می‌گیرد. در بیشتر ایالتها، شوراهای روستایی یک کرسی نیز برای زنان در نظر گرفته‌اند، اما زنان دهاتی بندرت از این سهم آگاهی دارند، و حتی اگر آنها بخواهند در انتخابات شرکت کنند و کرسی خود را صاحب شوند، ممکن است با چشم‌انداز مهیب مخالفت سنتهای عهد عتیق مواجه گردند. چون همگان از دوگانگی بین قانون و واقعیت مطلع گشته‌اند، تلاشهای لازم برای کمک به زنان روستا انجام می‌گیرد. برنامه‌هایی تدوین شده است که بیشتر همراه با فعالیت زنان برای آموزش و فراهم ساختن منابع قابل دسترس برای کمک به دیگر زنان روستایی به مرحلهٔ اجرا

---

1. Sarvodaya.

درمی‌آید.

وارثان نهضتهای اصلاح‌طلبی فرصتهای تازه‌ای در زندگی برای زنان مذهبی پدید آوردند. سارادا ماث[1]، یک جامعهٔ رُهبانی وابسته به زنان است که از هیئت تبلیغی راماکریشنای ویوه‌کانادا[2] نشئت گرفته است. ویوه‌کانادا خواسته بود که یک سازمانِ مختصِ زنان بنیاد نهد اما هنوز زمان را برای انجام دادن این امر مناسب ندانسته بود. مقصود وی در سال ۱۹۵۴ م. تحقق پیدا کرد. سارادا به زنان فرصتی برای زندگی در یک جامعهٔ رُهبانی پیشنهاد می‌کند که بسادگی توسط زنانی اداره می‌شود که در آنجا اعمال روحانی را با امور مربوط به توسعهٔ اجتماعی در مدارس و بیمارستان تلفیق می‌کنند. زمینهٔ جدید زندگی معنوی زنان، صرفاً به فرصت استثنایی برای ورود به زندگی رُهبانی محدود نمی‌شود. زنان به‌عنوان گوروها نیز مشهور گشته‌اند؛ شماری از گوروهای مرد زنان را به‌عنوان جانشینان خود منصوب کرده‌اند، و مسئولیت آموزشی خود را برای تعلیم دادن شاگردان زن به آنان سپرده‌اند. شمار اندکی از زنان به‌صورت گوروهای متکی به خود درآمده‌اند. جنانه‌نندامـا[3] توسط شونگکره‌چاریه[4] از اهالی کانچی‌پرم[5]، یکی از محترم‌ترینِ قاضیان هندویِ درست آیین به شمار آمده است. وی قبل از اینکه به نزد شونگکره‌چاریه برای درآمدن به زیِ تارکان دنیا برود، در دوران خانه‌داری‌اش یک آموزگار روحانیِ مصمم بود.[1]

فرصت استثنایی جدید دیگر برای زنان در ماهاراشتارا[6] حاصل شد؛

1. Sarada Math.

2. Vivekananda's Ramakrishna Mission.

3. Jnanananda Ma.

4. Shankaracharya.

5. Kanchipuram.

6. Maharashtra.

در آنجا بود که به زنان رسماً برای برعهده گرفتن وظایف روحانیون معبد آموزش داده شد. اندیشهٔ به زی روحانی درآمدن زنان، در نظر بسیاری از افراد تحصیلکرده، که اغلب می‌گویند زنان بیش از مردان صادق و پرهیزگارند، بسیار مقبول است. روحانیون مردِ درست آیین، براین اساس که اجازه دادن به زنان برای برگزاری مناسک تخطی از قوانین ودایی است، با این امر مخالفت کرده‌اند، اما طرفداران خاطرنشان می‌کنند که در وداها مطلبی دال بر ممنوعیت روحانی شدن زنان وجود ندارد. به زنان در حرفهٔ جدیدشان، به سبب کمبود روزافزونِ روحانیون مرد مساعدت می‌شود. این امر، بویژه در خارج از جنوب آسیا در کشورهایی که تعداد خبرگان روحانی اندک است و زنان به‌جای روحانیون مرد ایفای وظیفه می‌کنند، نمایان است.

فناوری مدرن

فناوری مدرن دگرگونیهای خاص خود را برای هندوئیسم به همراه می‌آورد. مردم، به‌جای شرکت در گردهماییها، می‌توانند به موسیقی مذهبی از طریق ضبط‌صوت و رادیو گوش دهند. از ویدئو برای ضبط مناسک استفاده می‌شود: هم برای آنکه فیلمها در اختیار عموم قرار بگیرند و هم مناسک استثنایی و نادر را ضبط کنند تا جزئیات مربوط به آنها از بین نرود. تلویزیون و سینما رسانه‌های جدیدی را برای نقل کردن داستانهای خدایان تدارک دیده‌اند. اخیراً، فیلمی دربارهٔ یک بانو ـ خدا به‌نام سن‌توشی‌ما[1]، که چندان شناخته شده نیست، نمایش دادند که با

1. Santoshi Ma.

اقبال چشمگیر عمومی مواجه شد و معبدِ خدای مزبور ناگهان به‌صورت یک میعادگاه زیارتی عمده درآمد.

تغییراتی نیز در عادات مربوط به زیارت پدید آمده است. معمولاً درگذشته، مردم برای زیارت به اماکن محلی نزدیک سفر می‌کردند، ولی اکنون آنها از وسایل حمل و نقل مدرن برای مسافرت به نقاط دوردست استفاده می‌کنند. افزون بر این، فیلم و تلویزیون، همهٔ هندوها را با جاهای زیارتی عمدهٔ جنوب آسیا آشنا ساخته است. محلهایی که خدایان بر روی زمین متجلی شده‌اند، مانند ورینداوانِ کریشنا[1]، معبد شیوا در بنارس، و معبد دیْوی در مادوری[2]، اکنون حتی عمومیت بیشتری پیدا کرده‌اند، به‌طوری‌که برای عدهٔ بسیار زیادی دست یافتنی شده‌اند و مردم از سراسر نقاط جهان برای شرکت در جشنها حضور می‌یابند.

برخی از مردم اظهار نگرانی می‌کنند که وسایل ارتباط جمعی باعث یکنواختی خواهند شد، تا آن حد که غنای سنتهای منطقه‌ای از بین خواهد رفت و اگر هندوها یکی از فیلمهای مذهبی تلویزیون را ببینند، فکر می‌کنند که فیلم مزبور بیانگر روایتِ «اصلی» است. بسیاری هم هنگام تماشای فیلمی حماسی از تلویزیون، از این ناراحت بودند که در فیلم مزبور سعی شده است تا یک تعبیر تک‌ساحتیِ «صحیح» از متنِ اصلی بر بیننده تحمیل شود، اما دیگر بینندگان خوش‌بین استدلال می‌کنند که این نگرانیها ناموجه و اغراق‌آمیز است. اینان معتقدند که به هندوهایی که سنتهای منطقه‌ای خود عشق می‌ورزند، بدون از دست دادن هیچ کدام از اندیشه‌های ادوار کهن، احتمالاً بیشترین عناصر نو را به فرهنگ کنونی خود اضافه خواهند کرد. به‌نظر می‌رسد هر دو جنبه درست است؛ همان‌طور که از روزگاران تمدن درهٔ سند به بعد در بیشتر

1. Krishna's Vrindavan.
2. Madurai.

روندهای مشابه معمول بوده است، برخی از سنتهای منطقه‌ای جای خود را به سنتهای دیگر می‌دهند و برخی نیز متناسب با شرایط جرح و تعدیل پیدا می‌کنند.

قدرت منطقه‌گرایی[1]

منطقه‌گرایی، مطمئناً یکی از عواملی است که در آینده به تأثیرگذاری بر هندوئیسم ادامه خواهد داد. نهضتهای منطقه‌ای همواره مرکز تحرک برای سنتهای هندوئیسم بوده‌اند. هویت فردی حتی در دوران ملی‌گرایی نزدیکترین پیوستگی را با طرفداران خانواده و جامعه داشته است. قدرت عظیم در یک گروه متحد با علایق مشترک وجود دارد. مردم می‌توانند به جامعهٔ محلی به‌عنوان یک منبع قدرت برای مواجه شدن با مشکلات تأثیرگذار بر زندگی سنتی روستا و همچنین بر زندگی در نقاط پراکندهٔ شهری رو آورند. نهضت چیپکو[2] نمونه‌ای است از یک اتحاد مذهبی برای مواجه شدن با مشکلات تأثیرگذار بر روستا، درحالی‌که آیین سوامی‌نارین[3] قدرت هویت منطقه‌ای را از سرزمین بومی‌اش متمایز می‌داند.

نهضت چیپکو: قدرت مردم عادی[4]

در نهضت چیپکو، جوامع منطقه‌ای برای مبارزه با شرکتهای عظیم تجاری و اعمال دولت که باعث پدید آوردن مشکلات محلی می‌شوند، متحد

1. Regionalism.
2. Chipko movement.
3. Swaminarayan.
4. Grass - roots strength.

شده‌اند. چیپکو، نهضتِ «درخت تناور»[1]، به واسطهٔ مشکلات ناشی از قطع درختان جنگلیِ منطقهٔ هیمالیا به‌وجود آمد؛ درختان را می‌بریدند و در محلِ مسطح شدهٔ آنها کارخانه‌های صنعتی احداث می‌کردند. روستاهای کوهستانی از این جنگلداری هیچ‌گونه سود اقتصادی نبردند، اما از منابع محلی مورد نیازشان، که هیزم و علوفه بود، محروم گشتند. افزون بر این، نبودن گیاه و رستنی باعث فرسایش خاک شد، ازاین‌رو با نابودی کشاورزیِ محلی، مردان روستا مجبور شدند برای پیدا کردن کار راهی جلگه‌ها شوند. کارهای روزانه زنان که در روستا باقی مانده بودند، هم به‌علت پرداختن به امور سخت خانه‌داری بدون کمک شوهران خود و هم به‌علت رفتن به جاهای بسیار دور برای گردآوری هیزم، افزایش پیدا کرد. قطع درختان جنگل در عین حال مانع ماندن آبِ باران در کوه‌ها می‌شد، و باعث جاری شدن سیل در جلگه‌ها در مواقع خشکسالی می‌گردید.

این مصیبت روزافزونِ مربوط به محیط‌زیست، که با منافع اقتصادی و ضرورت صنعتی کردن چوب توأم بود، باعث پدید آمدن نهضت چیپکو شد. انگیزهٔ اولیه برای چیپکو از کارگران طرفدار سارودای گاندی که متوجه شده بودند مشکلات ناشی از قطع درختان جنگل دارد دامنگیر روستاییان می‌شود، نشئت گرفت. آنها به نشر اطلاعات دربارهٔ ارزش درخت پرداختند و الهام‌بخش مردم محلی برای مبارزهٔ توأم با عدم خشونت در برابر قطع درخت شدند. برای بنیانگذاری نهضت، از شیوه‌های مبتنی بر سنتهای مذهبی هندو استفاده شد. وسیلهٔ اولیهٔ ارتباط یک راهپیمایی به روش سیر و سفر زیارتی بود، که طی آن سخنرانان چیپکو به روستاهای پرت و دور افتاده رفتند و اطلاعات خود را در اختیار

1. Tree - hugging movement.

روستاییان قرار دادند. ترانه‌های مردمی، یک رسانهٔ مؤثر برای انتشار پیامهایی دربارهٔ ارزش درخت بود. این پیامها دارای بازتاب فوری بود، زیرا احترام‌گذاشتن به درخت در هندوئیسم تاریخی طولانی داشت، تمام این حرمت قایل شدن هم به ریگ‌ودا معطوف می‌شد. چیپکو همچنین کمپهایی آموزشی تدارک دید که بیشتر به خلوتگاههای روحانی شبیه بود. اما یکی از بهترین راهها برای دستیابی به حضار بیشتر، از راه نقل داستانهای پهلوانان قومی حاصل می‌شد.

یکی از پرآوازه‌ترین داستانهای وحی‌آمیز به آمریتا دیْوی[1]، زنی از قبیلهٔ بیشونی[2] در راجستان، مربوط بود. از قرن پانزدهم میلادی به بعد، این قبیله قطع کردن درختان را برای محافظت از بوم‌شناسی[3] محلی خود غدغن نموده است. موقعی‌که پادشاهی تبرداران را برای قطع درختان به‌خاطر ساختن قصری‌نو فرستاد، آمریتا دیْوی کوشید که درختی را با تنومند کردن، از بریده شدن محفوظ دارد. او جانش را بر سر این کار از دست داد، و همین‌طور ۳۶۲ روستایی دیگر که از او تبعیت کردند، جان خود را بر سر این کار نهادند. پادشاه وقتی از این کشتار همگانی آگاه شد، قول داد که هرگز دوباره برای بریدن درختهای بیشونی اقدامی نکند.

در اقدامی همانند، کارگران متجدد چیپکو از بدنهای خویش برای حفظ درختان استفاده کرده‌اند و از خودگذشتگی و ایثارشان به قطع بی‌ملاحظهٔ درختان خاتمه داده است. بریدن درختان، دیگر در مناطق آب‌پخشان[4] مجاز نیست و به پروژه‌های احیای جنگلها به انضمام غرس موضعی درختان ضروریِ مختصِ هیزم و علوفه و نیز کاشتن درختان کاج و میوه، که محصولاتی برای فروش در بازار به بار آورند، توجه می‌شود.

---

1. Amrita Devi.
2. Bishnoi.
3. Ecology.
4. Watershed.

دولت دریافته است که منافع فوری، مشکلاتی از قبیل نابودی وسیلهٔ امرار معاش روستاییان و صدمه‌زدن به آب‌پخشانها را که به سیل و دوره‌های خشکسالی منجر می‌شود، توجیه نمی‌کند. موفقیت این نهضت الهام‌بخش، سایر نقاط در جنوب آسیا در هر جا که پیشرفت دولت با نیازهای محل هماهنگ نیست و همچنین در جوامعی با مشکلات مشابه در سراسر جهان بوده است.[۲]

سوامی نارایان: یک سنت منطقه‌ای جنبهٔ بین‌المللی پیدا می‌کند

قدرت دین، به‌عنوان عامل اصلی منطقه‌ای، و هویت فرهنگی را در سنت سوامی نارایان می‌توان ملاحظه کرد. سوامی نارایان شکلی گجراتی از هندوئیسم ویشنوا[1] ست. سوامی نارایان از متون هندو استفاده می‌کند، بر نیایش در برابر ویشنو، خدای کاملاً هندو، تأکید می‌ورزد، و مناسک آیینی هندو را که در سراسر جنوب آسیا به‌عنوان جزئی از هندوئیسم شناخته می‌شود، برگزار می‌کند. بااین‌همه، کل سنت در یک قومیت گجراتیِ ویژه به‌علت زبان، لباس، غذا، معماری، شمایل‌نگاری[2]، موسیقی، و رقص که همگی از فرهنگ منطقه‌ای گجرات نشئت می‌گیرند، مقید گردیده است. افزون بر این، رهبران دینی در گجرات مستقرند.

این هندوئیسم منطقه‌ای ـ قومی[3] در قرن نوزدهم از سوی ساهاجاناند سوامی[4] (۱۷۸۱ ـ ۱۸۳۰ م.)، یکی از پیروان مکتب غیرثنوی[5] ذی‌صلاح رامانوجه[6]، به‌وجود آمد. تقدیر چنین بود که بانیِ این نهضت به‌نام سوامی نارایان شهرت یابد و اوه‌تارهٔ ویشنو در عصر جدید تلقی شود، تعالیمش مبلغ تلفیقی از عبادت و نیایشِ توأم با رفتار اخلاقی (دهرمه)، برحسب

1. Vaishnava Hinduism.
2. Icongraphy.
3. Regional - ethnic.
4. Sahaja nand Swami.
5. Non - dualism.
6. Ramanuja.

سن، جنسیت و موقعیت اجتماعی بود. در نقاط پراکنده دنیا، گجراتی‌ها وقتی‌که می‌خواهند در فعالیت مذهبی هندو شرکت جویند، برای حفظ فرهنگ قومی خود به سوامی‌نارایان می‌پیوندند. آنان معابدی بنیاد می‌نهند و برای انتقال سنتها به فرزندانشان کلاسهای فرهنگی دایر می‌کنند. زبان، لباس جشن، غذا، و طرز پذیرایی و مهمانیِ مراسم آیینی معبد همگی گجراتی هستند، ازاین‌رو، سنت مورد نظر آنان از سنت آیین بقیهٔ جوامع مهاجران کاملاً متمایز است.

این هندوئیسم گجراتی از لحاظ نژادشناسی به‌صورت یک سنت بین‌المللی درآمده است. اکنون جشنها در افریقای شرقی، انگلستان، و ایالات متحده برگزار می‌شوند. مردم از سراسر دنیا در این رویدادها که فرصتی برای سفرهای اجتماعی دور دنیا و تماسهای شغلی و تجاری و همچنین شرکت در مراسم دینی فراهم می‌آورند، حضور می‌یابند. فناوری مدرن، حفظ ارتباطات نزدیک این سنت بین‌المللی را با سرزمین زاد بومی‌اش امکان‌پذیر ساخته است. هواپیماهای مسافرتی، زائران را برای زیارت اماکن مقدس به گجرات می‌آورند. زائران مزبور بعد از زیارت با کتابها و مطبوعات گجراتی، کاست‌ها و نوار ترانه‌های مذهبی گجراتی، و فیلمهای ویدئویی سخنرانیهای ایراد شده توسط سادهوهای گجراتی به کشورهای جدیدشان برمی‌گردند.[۳]

دین جهانی[1]

هندوئیسم، مانند یهودیت، به‌وسیلهٔ مهاجران و نه هیئتهای تبلیغی، یک دین جهانی شده است. سنت دینی با فرهنگهای قومی جنوب آسیا ارتباط

---

1. World religion.

تنگاتنگ دارد. با وجود این، جامعهٔ جهانیِ شهری، هندوئیسم طبقهٔ متوسط، یا ویدانتهٔ جدید، را به‌علت تناسب بیشتر با سبک زندگی تغییر یافتهٔ خود و جلب توجه غربی‌ها برگزیده‌اند. آنان مخصوصاً علاقه‌مندند بر اعتقاد به یک مطلق غیرشخصی، تسامح در قبال همهٔ ادیان، و کمال‌پذیری فردی تأکید کنند. چون اکثر غربی‌هایِ مجذوبِ هندوئیسم فقط به خواندن کتابهای درسی مربوط به این آیین اکتفا می‌کنند، به پذیرش نگرشهای فلسفی بدون توجه به فرهنگ عمومی تمایل دارند. عملیات یوگا و مراقبه، بویژه در عصر کنونیِ «خصوصی ساختن»[1] دین، مناسب ارزیابی شده است. این عملیات می‌تواند توسط فرد برای کاربرد خصوصی در مسیری به‌سوی دستیابی روحانی شخصی ادامه داده شود. اکنون از حکمت شرق[2] به‌عنوان یک گزینه برای «آموزهٔ متحجر»[3] غرب استفاده می‌کنند.

اما این طرز نگرش، غنای سنت عام و عمل را نادیده می‌گیرد. غربی‌هایی که به یوگا می‌پردازند، می‌توانند کاملاً آن را از کل زمینهٔ دینی تفکیک کنند، و به آن به‌عنوان یک ورزش روحی و جسمیِ مورد نظر برای آرامش ذهن و تقویت بدن بنگرند. بیشتر این‌گونه افرادی که از یوگا طرفداری می‌کنند، هرگز در یک معبد هند حضور نیافته‌اند، هرگز معماری و هنری را که باعث تجلیِ امر قدسی در زمین شده است، مشاهده نکرده‌اند، هرگز پیشکش‌هایی را به‌خاطر سپاسگزاری از بهبود یافتنِ کودکی از بیماری نثار ننموده‌اند، هرگز نام خدا را به امید برخوردار گشتن از رؤیت وی ذکر نکرده‌اند، و روزهایی را در تقویمهایشان به افتخار برگزاری جشن میلاد کریشنا و پیروزی رامه بر راوانای شیطان مشخص نساخته‌اند.

---

1. Privatization.
2. The wisdom of the East.
3. The fossilized doctrine of the West.

در میان غربی‌هایی که به فلسفهٔ هندو علاقه‌مندند و سنت‌گرایان مهاجر، کودکانی هستند که در نقاط پراکندهٔ دنیا رشد کرده‌اند. این نسل دوم، میراث فرهنگی جنوب آسیایی‌اش را با آرمانهای برگرفته از جامعهٔ غربی هماهنگ کرده است. از دیدگاه این نسل، هندوئیسم به همان اندازه که جزئی از هویت فرهنگی نیز محسوب می‌شود، جزئی از یک روحانیت اصیل نیز به شمار می‌آید. نسل مزبور، در مورد اعتقادات شخصی خود، به رجحان دادن ویدانتهٔ جدید علاقه‌مند است، زیرا همان صفاتی که آن را برای مردم خارج از حوزهٔ فرهنگی هندویِ سنتی مجذوب‌کننده می‌سازد، برای هندی ـ امریکایی‌ها و هندی ـ اروپایی‌ها نیز مجذوب‌کننده است.

کودکانی که در کشورهای غربی رشد می‌کنند، در حال تأثیرگذاری خاصی بر سنتها نیز هستند. به‌رغم کوششهای آموزشی اولیایشان، افراد وابسته به نسل دوم، بندرت زبانهای هندی را فصیح و روان صحبت می‌کنند. آنها ممکن است به این زبانها صحبت کنند و اما به اندازهٔ کافی از مقدار سوادی برخوردار نیستند که بتوانند از پس خواندن کتابهای دینی بزرگ برآیند. درنتیجه، زبان انگلیسی برای نوشتن کتابها و انجام دادن فرایض دینی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. از دست دادن زبانها، همراه با پیوستگیهای منطقه‌ای ـ فرهنگی، ممکن است یکی از عوامل مفهومِ تغییریافتهٔ هویت در نسل دوم باشد. آنجا که پدران و مادران از خودشان به‌عنوان گجراتی‌ها و تامیل‌ها یاد می‌کنند، بچه‌ها خود را «هندی» می‌شمارند و دربارهٔ تمایزهای منطقه‌ای و کاستی مورد نظر اولیایشان توجه چندانی نشان نمی‌دهند. برخی از جوانان امیدوارند که نسل آنها، با بهره گرفتن از تجربیات مشترک، به‌دلیل بزرگ شدن در میان دو فرهنگ، بتواند این‌گونه تعصبها و تبعیضها را پشت سر بگذارد و از آنها فراتر رود. هویت یکسان نسل دوم، به انطباقها و هماهنگیهای نو در هندوئیسم منجر

خواهد شد، بویژه اگر این جوانان به‌هنگام تشکیل دادن خانواده علاقه‌مندی بیشتری نسبت به دین احساس کنند.

نتیجه

در خلال دو قرن گذشته، هندوئیسم به‌صورت یک دین جهانی درآمده است. در این روند، هندوها سرگرم تعریف سنتهایشان، در مقایسه با سایر ادیان، در خارج، و در داخل، آنجا که تقسیمات اجتماعی و منطقه‌ای باعث بروز تنوع فوق‌العاده می‌شده، بوده‌اند. پژوهندگانی که بر غنای این تنوع تأکید می‌ورزند، استدلال می‌کنند که نباید از «هندوئیسم» گفت‌وگو به میان آید، بلکه بهتر آن است که از «هندوئیسم‌ها» صحبت شود. با این‌همه، به‌رغم این تنوعات در سنت، هندوهای مدرن از خودشان به‌عنوان کسانی‌که به یک جامعهٔ دینی واحد تعلق دارند، نام می‌برند. این هویت مشترک فزاینده، که فراتر از حمایتهای فرقه‌ای و محلی در حال گسترش است، عامل مهمی در شکل دادن به آیندهٔ دین خواهد بود.

در مورد روند سازگاری دینی[1] و بازتعریفی[2] که هزاران سال ادامه یافته و به‌هیچ‌وجه به پایان نرسیده است، جامعهٔ مدرن هندو این روند را، متأثر از تعارضات میان سنت و نوآوری، نیازهای روستایی و شهری، اختلاف و وحدت، تداوم خواهد داد. هندوئیسم، با فراهم آوردن غنای گذشته و قدرت شیوه‌های تجربه شده و آنگاه استفاده از اینها برای از صافی رد کردن اندیشه‌های نو و شکل دادن به اصلاحات، در حال سازگار شدن با نیازهای یک جامعهٔ جهانیِ گسترش یافته است. سنتهای محلی،

1. Religious adaptation. 2. Redefinition.

شالوده‌هایی را برای ساختار نوآوری محلی، مناسب‌تر از هرگونه تغییرات تـحمیل‌شده از خـارج، پـیشنهاد مـی‌کنند. فـناوری مـدرن، اطـلاعات و ارتباطات را برای بنای یک جامعهٔ گسترش یافته فراهم مـی‌سازد، حـتی اطلاعات و اندیشه‌های جدید را که الهام‌بخش تغییرات محلی است، در دسترس قرار می‌دهد. به‌عنوان شرایط دگرگونی، نظریه‌ها، جرح و تعدیل شده‌اند، مناسک دینی مورد تجدید نظر قرار گرفته‌اند، و مجدداً تـفسیر شده‌اند، و دربارهٔ وجود خدا۱ بازاندیشی صورت گرفته است. بدین واسطه، کل هندوئیسم، مانند نفسِ فردی، لحظه به لحظه در یک چرخهٔ مـداوم، تجسمهای جدید به خود می‌گیرد. هندوئیسم سنتی است که پـیوسته در حال متولد شدن است.

PDF.tarikhema.org

یادداشتها

فصل اول

۱. تعیین تاریخ برای آثار حماسی (و بسیاری دیگر از متون مربوط به جنوب آسیا) دشوار است. یک نسخهٔ کامل سنسکریت در نخستین سدهٔ میلادی تدوین شد، اما اصل قصهٔ رامایانا ممکن است به سدهٔ چهارم پیش از میلاد یا حتی پیشتر مربوط باشد.

فصل دوم

۱. پژوهندگان دربارهٔ ارتباط میان تمدن درهٔ سند و تمدن آریایی توافق نظر ندارند. برخی عقیده دارند که تبادل فرهنگی فراوانی میان مردم هر دو تمدن وجود داشت و اظهارنظر می‌کنند که زبان ودایی از نتایج این مبادله بوده است. در این مورد رک. مقالهٔ Subhash C. Kak با عنوان «دربارهٔ تاریخ‌شناسی هند باستان» در *Indian Journal of History of Science* شمارهٔ ۲۲ (۱۹۸۷). ص ۲۲۲ - ۲۳۴. دیوید فرولی نظریه‌پردازی می‌کند که تمدن درهٔ سند از قبل، از ویژگیهای دینی برخوردار بود که معمولاً به

عقاید هند و اروپایی‌ها در مورد خدایان، حکیمان، و پادشاهان منسوب بود: رک. اسرار ودایی تمدن باستان (پسیجزپرس، سالت لیک سیتی، ۱۹۹۱).

۲. رک. کاثه اوپانیشاد، ج ۲ ـ ۳، ص ۱۰ ـ ۱۱

۳. رک. منو سمریتی، ج ۲، ص ۶۷.

فصل سوم

۱. نظریه‌های تنتره‌ای اندیشه‌هایی را که در بسیاری از سنتها در آسیای جنوبی در طی یک دوران خاص ابراز شدند، منعکس می‌سازد. بهره‌گیری از این نظریه‌ها در فرقه‌های بودایی و همچنین مکاتب هندو، حاکی از پخش گستردهٔ اندیشه‌ها و کردارهاست.

۲. رک. ترانه‌های قدیسان هند از جان استراتون هاولی و مارک جرگن اسمایر (نیویورک، آکسفرد یونیورسیتی پرس، ۱۹۸۸)، ص ۱۳۷.

۳. رک. *The Bijak of Kabir* نوشتهٔ لینداهس و شوکدو سینگه (دهلی، موتیلال بنارسیداس، ۱۹۸۳)، ص ۵۰.

فصل چهارم

۱. گزارش براساس مقالهٔ مینوئل مورنو «ندای مؤثر خدا: تملک به‌مثابهٔ یک راهبرد الهی» در جسم خدایان، سنگ خدایان (پنسیلوانیا، اینما، ۱۹۸۵).

۲. برگرفته از کتاب آن مکنزی پیرسن، چون آن به من آرامش روحی می‌بخشد: روزه‌های عبادی در زندگیهای مذهبی زنان هندو (آلبانی، استیت یونیورسیتی آو نیویورک‌پرس، ۱۹۹۶).

۳. براساس نوشتهٔ پل کُرت رایت دربارهٔ گَنِش‌ه: خدای موانع، خدای آغازها (نیویورک، آکسفرد یونیورسیتی پرس، ۱۹۶۲).

فصل پنجم

۱. راشنیشپورام یک جامعهٔ مذهبی بود که در نزدیکیِ شهر آنتولوپ،

ایالت اریگون، از سوی پیروان یک گورویِ هندی بنیاد نهاده شد. این جامعه به‌قدری بزرگ بود که قادر بود در دوران انتخابات تغییراتی در فرمانداری شهر پدید آورد. برخی از رهبران سرانجام به رفتار جنایتکارانه متهم شدند و بیشتر اعضا جامعه را ترک گفتند.

فصل ششم

۱. مطلب مربوط به گسترش نقش زنان در هندوئیسم مدرن، از مقالهٔ نانسی فالک برگرفته است «عروج شاکتی: زنان هندو، سیاست، و رهبری مذهبی در خلال سده‌های نوزدهم و بیستم» در مذهب در هندِ مدرن، ویراستهٔ ربرت دی. برد (دهلی نو، مانوهار، ۱۹۹۵).

۲. یک طرح کلی مطلوب از تاریخچهٔ چیپکو از سوی تومس وبر در Hugging the trees انجام داده شده است: تاریخچهٔ جنبش چیپکو (دهلی‌نو، کتابهای پنگوئن، ۱۹۸۹).

۳. این توصیف از پیشرفت سوامی‌ناریان به‌مثابهٔ یک سنت جهانی مبتنی است بر کتاب ریموند بریدی ویلیامز، دینهای مهاجران هندی و پاکستانی: تار و پودهای نو در فرشینهٔ امریکایی (کمبریج، کمبریج یونیورسیتی پرس، ۱۹۸۸).

روزها و جشنهای مقدس

دیپاولی یا دیوالی، جشن چراغانی

دیوالی، که به غرهٔ ماه نو در ماه کارتیک (میان ۱۵ اکتبر و ۱۴ نوامبر) می‌افتد، تقریباً یک جشن پان ـ هندوست. این روز را با تزیین خانه‌ها با چراغ، پوشیدن لباسهای نو، و ترقه‌بازی جشن می‌گیرند. چراغانی کردن و سر و صدا به راه انداختن شیوه‌هایی است برای طرد کردن شوربختی و آماده ساختن خانه به‌خاطر لکشمی، بانو ـ خدای نیکبختی، برای ماندگار شدن در خانه در سال آینده. بازرگانان دفتر حسابهای جدیدشان را در این روز مورد استفاده قرار می‌دهند و در مناطق روستایی، کشاورزان به‌خاطر محصولات تازه خرمن شدهٔ خود به نیایش می‌پردازند و بز و گوسفند قربانی می‌کنند.

شیواراتری، شب شیوا

این جشن در ماه مارگا (نوامبر ـ دسامبر) از سوی پیروان شیوا و آن دسته از پیروان ویشنو که شیوا را نخستین هوادار ویشنو تلقی می‌کنند، برگزار می‌شود. در این شب، لینگام در عسل و شیر شست‌وشو داده می‌شود.

هالی

یک جشن توأم با شور و شادی است که در ماه فالگونا (فوریه ـ مارس) برگزار می‌شود. مردم در جریان کارناوال به همدیگر آب رنگین و پودرهای گوناگون می‌پاشند. براساس اسطوره‌ای که هالی را توصیف می‌کند، روزگاری یک اهریمن مؤنث[1] به‌نام هالیکا وجود داشت که هر روز یک کودک را می‌خورد. یک روز راهبی پیشنهاد کرد که همهٔ مردم گرد هم آیند و با فحش و توهین به دیدار اهریمن مؤنث بروند. در نتیجهٔ این کار، هالیکا از شرم و خشم مرد. به‌طور سنتی، هالی روزی است که رتبه و مقام اجتماعی نادیده گرفته می‌شود، و مردم می‌توانند با مصونیت به همدیگر اهانت کنند.

پانکانی یوتیرام

پانکانی یوتیرام یک جشن جنوبی است که به خدایْ موروکن اختصاص دارد. یک جشن عمدهٔ ده روزه در مارس ـ آوریل برگزار می‌شود، که در طی آن خدا از فراز تپهٔ معبد پلانی در تمام مسیر پیرامون تپه یک راهپیمایی دسته‌جمعی توأم با حرکت کامیون به راه می‌اندازد. هوادارانی که نذری برای خدا تقبل کرده‌اند، بویژه برای شفا یافتن بیماران، به این راهپیمایی می‌پیوندند.

کریشناجایانتی، زاد روز کریشنا

جشن زادروز کریشنا در سراسر هند در ماه شراوانا (ژوئیه ـ اوت) برگزار می‌شود. بعد از یک روز روزه‌گرفتن، جشن زادروز در نیمه‌شب، در ساعتی که کریشنا در زندانِ ماثورا زاده شد، انجام می‌گیرد.

راکی بندهام، روزِ راکی

روزِ راکی در بدر ماه شراوانا (ژوئیه ـ اوت) واقع می‌شود. دختران و زنان

1. Demoness.

نخهای رنگین را به مچ برادرانشان می‌بندند. این مراسم به‌خاطر محافظت کردن از برادران و تذکر دادن به مردان، در مورد اینکه آنان حامیان خواهرانشان هستند، است.

ناگاپانچامی، پنجمِ مار

عمدتاً یک جشن متعلق به جنوب هند است که در ماه ساوان (ژوئیه ـ اوت) برگزار می‌شود. این جشن در طی فصل بارندگی، هنگامی‌که مارها در ارتفاعات به جست‌وجوی پناهگاه مشغولند و میزان نیش‌زدن مار افزایش می‌یابد، انجام می‌گیرد. زنان تصاویر مارها را روی دیوار خانه‌هایشان می‌کشند و به آنها شیر و دسته‌گل تعارف می‌کنند، در ضمن از مارها می‌خواهند که به افراد خانواده صدمه نزنند.

گِنْی‌شه چاتورتی، چهارمِ گِنْی‌شه

در طی ماه باهادراپادا (اوت ـ سپتامبر) گِنْی‌شه به مدت چند روز فرا خوانده می‌شود و مورد پرستش قرار می‌گیرد. (رک. فصل ۴).

ناواراتری، نُه شب

جشن خرمن برای بانو ـ خدا به مدت نه شب در ماه اشوینا (سپتامبر ـ اکتبر) برگزار می‌شود. (رک. فصل ۴).

داسه‌را

روز دهم ناواراتری، معمولاً به‌خاطر توجه کردن به پیروزی راما بر راوانایِ اهریمن، آن‌طور که در رامایانا نقل شده، جشن گرفته می‌شود.

واژه‌نامه

ادویته: غیرثنوی، نام مکتب ودانته

اهیسمه: عدم خشونت.

آرنیکه: کتاب جنگل، متنهایی که مناسک ودایی را تشریح‌می‌کنند.

آره‌تی: چرخاندن یک مشعل یا چراغ در اثنای نیایش.

آشرمه: مرحلهٔ زندگی.

آتمن: خویشتنِ فرد، ذات، نفس.

اوه تاره: تجسد یک خدا.

بهاکتی: عشق، محبت.

بهاکتی ـ یوگا: راه عشق.

بیندو: نقطه در مرکز یک منده‌له.

براما: خدای آفریننده.

برامنه (brahmn): قدرت الهی، قدرت مانتره‌های ودایی.

برامنه (Brahman): مطلق

برامین: کاست روحانی (ورنه).

سامیادی: خدای رقصنده.

چاکره: «دایره»؛ مراکزی در امتداد قسمت ستون فقرات باریک در تنتره.

کامیونالیسم (communalism): تعریف گروه بر اساس هویت مذهبی؛ (فرقه‌گرایی).

دارشن: بصیرت، هستی در حضور الوهیت.

دیْوَه: الوهیت

دیْوی: بانو ـ خدای بزرگ.

دهـرمه: قـانون، فـضیلت، وظـیفه، کردار نیک، مذهب.

گربهه ـ گریهیه: رحم، زهدان؛ درون جایگاه مقدس معبد.

گایاتری: یک مانترهٔ ودایی.

گُــپی: زن شــیردوش، دوسـتدارِ کریشنا.

گُــپورام: بـرج ـ دروازه بـرای یک معبد هندی جنوبی.

گونه: ویژگیهای ذاتی کیهان.

هیندوتوا: هندوئیت.

ایشتهدیْوه: خدای برگزیدهٔ شخص.

جاتی: گروه ارثی، کاست.

جنیانه ـ یوگا: راه دانش.

کالی ـ یوگا: دوران ظلمت.

کــارمن: عــمل، اعــمالی کــه بـر تجربیات شخص بعد از مرگ و در زندگی بعدی تأثیر میگذارد.

کارما ـ یوگا: راه عمل.

کِرتن: سرود مذهبی.

کِشهتریبه: کاست رزمنده.

لیلا: نمایش، بویژه نمایش مذهبی.

لیــــنگم: مـــظهر غـــیرشمایلیِ (nonrepresentional) شیوا.

لُکاسنگراهه: برای خاطر جهان.

مـندله: نـمودار مـورد اسـتفاده در مراقبه (meditation).

مانتره: کلام مقدس یا ورد.

مَث: دیر، صومعه.

مایا: توهم الهی.

مُکشــه: رهـایی از چـرخش زایش دوباره.

مورتی: تجسد الهی.

نیرگونه برهمن: برهمن بدون صفات.

پرهکریتی: مادیت، مادهٔ زنانهای که از آن کیهان شکل گرفته است.

پرهساده: مـوهبت الهـی؛ هـدایـای معنوی اعطا شده به پیروان.

پوجا: پرستش.

پورانه: کتب باستانی.

پـــــوروشه: (Purusha): شــخص روحانی.

پــوروشه (Purusha): هــوشیاری همسران پرهکریتی در آفرینش.

ریشی: پیشبین.

سادهو: قدیس، تارک دنیا.

ساگونه برهمن: برهمنِ واجد صفات.
سمهیتا: مجموعه، مجموعهٔ ودایی سرودها، ترانه‌ها، دعاها، و افسونها.
سمساره: چرخهٔ زایش دوباره.
سمسکاره: زندگی ـ چرخهٔ مناسک.
سنیاسه: ترک دنیا.
سرودایا: تعالی دادن همگان.
ساتی: همسر شیوا؛ اصطلاح برای بیوه‌ای که به مجرد مرگ شوهر خودسوزی می‌کند.
ستسنگ: مراعات دوستی بهاکتاها (دوستداران خدا).
Shiva: هوادار خدایْ شیوا
شاکته: هوادار بانو ـ خدایْ دیْوی
شاکتی: نیروی الهی زنانه.
شالاگراما: مظهر غیرشمایلیِ ویشن ـ.
شیکره: گنبد مخروطیِ بالای ی ـ معبد شمالی.
شیوا: خدایِ برتر برای بسیار ـ از هندوها: خدایِ یوگا، مشهور به خدای آفرینش و تخریب.
شِرادِه: آیین و مراسمی که برای مرده به عمل می‌آید.
شروتی: «آنچه شنیده شده است»؛ وحی.
شودره: کاست روستایی (ورنه).
سمریتی: «آنچه به‌خاطر آورده می‌شود»؛ سنت.
تنتره: نظام اعمال.
تیرثه: محل تقاطع، زیارتگاه.
اوپانیانه: پاگشایی، ریسمان مقدس آیین و مراسم.
اوپانیشاد: متون، آخرین ضمیمهٔ وداها.
ویشه نوه: هوادار خدایْ ویشنو.
ویشیَه: بازرگان / صنعتگر / کاست روستایی (ورنه).
ورنه: چهار کاست.
ورناشره‌مه دارمه: وظیفه براساس کاست و پایه و مقام زندگی.
ودا: معرفت؛ کتب مقدس اولیه.
ویشیشته ـ ادویته: نام غیرثنویِ تعدیل شدهٔ مکتب ودانته.
ویشنو: خدایِ برتر بسیاری از هندوها: مرتبط با ۱۰ تجسد، مشهور به‌عنوان **محافظ**.
وراته: نذریِ آیین و مراسم.

ینتره: نمودار مورد استفاده برای کمک به مراقبه. طرحها نشان دهندهٔ کیهان و روند آفرینشند.

یوگا: انضباط.

یوگیین: کسی به یوگا می‌پردازد.

یونی: تصویر غیرشمایلیِ دئْوی.

یوگا (Yuga): قرن ازلی، دوران.

مؤلف مطالعهٔ کتابهای فهرست‌شدهٔ زیر را به خوانندگان خود توصیه می‌کند:

General Texts

GAVIN FLOOD, *An Introduction to Hinduism* (New York: Cambridge University Press, 1996)

A clearly written, thorough overview of Hinduism utilizing the latest research.

JOHN STRATTON HAWLEY and MARK JUERGENSMEYER, *Songs of the Saints of India* (New York: Oxford University Press, 1988)

An introduction to some of the poet-saints of medieval northern India.

KLAUS K. KLOSTERMAIER, *A Survey of Hinduism*, 2nd ed. (Albany: State University of New York Press, 1994)

A topical treatment of Hinduism that shows the diversity within the religious tradition.

WENDY DONIGER O'FLAHERTY, *Hindu Myths: A Sourcebook Translated from the Sanskrit* (Baltimore: Penguin, 1975)

A good sampling of Hindu mythology.

BENJAMIN ROWLAND, *Art and Architecture of India* (New York: Penguin Books, 1984)

Overview of the art and architecture of South Asia.

CHANDRADHAR SHARMA, *Indian Philosophy: A Critical Survey* (New York: Barnes & Noble, Inc., 1962)

A clear introduction to basic ideas in Indian philosophy.

J.A.B. VAN BUITENEN, tr. *The Bhagavadgita in the Mahabharata: A Bilingual*

Edition (Chicago: University of Chicago Press, 1981)
An English translation of the *Bhagavad Gita*.

Living Hinduism

LAWRENCE BABB, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India* (New York: Columbia University Press, 1975)
One of the first books to present Hinduism as lived in popular practices and daily life instead of ancient philosophy.

DIANA L. ECK, *Darsan: Seeing the Divine Image in India* (Pittsburgh: Anima Books, 1985)
This small text beautifully explains the importance of vision as a medium of interaction between deity and devotee in Hinduism.

C.J. FULLER, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India* (Princeton: Princeton University Press, 1992)
An examination of popular Hinduism in relation to underlying understandings about the workings of the cosmos.

ANNE GRODZINS GOLD, *Fruitful Journeys: The Way of Rajasthani Pilgrims* (Berkeley: University of California Press, 1988)
A scholarly analysis of the practice of pilgrimage in north India.

DAVID L. HABERMAN, *Journey Through the Twelve Forests: An Encounter with Krishna* (New York: Oxford University Press, 1994)
A lively introduction to the mythology of Krishna in relation to the pilgrimage cycles of Vrindavan.

JOHN STRATTON HAWLEY and DONNA MARIE WULFF, eds, *Devi: Goddesses of India* (Berkeley: University of California Press, 1996)
An anthology exploring 12 different Hindu goddesses. The text combines textual analysis with fieldwork to reveal how goddesses are worshiped in daily life.

ANNE MACKENZIE PEARSON, *"Because it Gives Me Peace of Mind": Ritual Fasts in the Religious Life of Hindu Women* (Albany: State University of New York Press, 1996)
Excellent study of vratas focusing not only on practices but also on what they mean within women's lives.

Issues in Modern Hinduism

LAWRENCE A.BABB, *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1986)
Discusses patterns of adaptation to the modern world through three distinct traditions.

PETER VAN DER VEER, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India* (Berkeley: University of California Press, 1994)

Analysis of the connections between religion and nationalism in the modern world using the Hindus and Muslims of India as examples.

RAYMOND BRADY WILLIAMS, *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)

A comprehensive study of the religious groups being formed by Indian and Pakistani immigrants to the United States.

KATHERINE K. YOUNG, "Women in Hinduism," in *Today's Woman in World Religions*, ed. by Arvind Sharma (Albany: State University of New York Press, 1994)

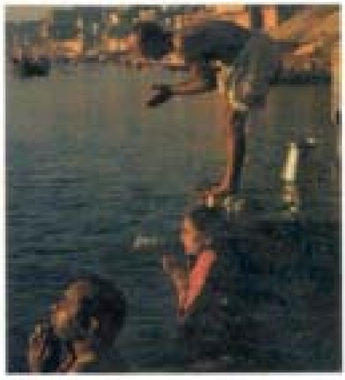
An overview of the status of women in Hindu religion and the issues affecting them in the late twentieth century.

PDF.tarikhema.org



Cover design: M.R. Nabavi

Hinduism



Cybelle Shattuck

ISBN:978-964-00-0775-4

9 789640 007754

۱ - ۸۸۱۴۱ - ۲

بها : ۲۵۰۰۰ ریال